CUADERNOS AMERICANOS

MEXICO

4

Las nuevas instalaciones de POZA RICA inauguradas el 12 de abril pasado, hacen posible, para la satisfacción del pueblo mexicano, el aprovechamiento integral de la valiosa riqueza natural como es la del aceite y el gas.

Uno de estos aprovechamientos es la producción de 200 toneladas de azufre, valioso elemento en multitud de industrias.




Tome
Coca-Cola
MARCA REGISTRADA
Bien fría
ENTREGA INMEDIATA...
BIEN FRIA


Fumar es un placer...
"...y fumar
Belmont Extra
es un placer extra"
Belmont Extra complace y realza la
propia distinción de quien lo fuma
. . . En este cigarro todo es extra.
EXTRA-SUAVE EXTRA-AROMATICO
EXTRA-FRESCO EXTRA-SABROSO
Belmont
Extra
además . . .
una protección
extra: Belmont
Extra es el único
cigarro, nacional
ó extranjero, que
protege sus finas
cualidades con
doble envoltura
de celofán.
IMPUESTO
Belmont
Extra
Belmont
Extra
Cajetilla $ 1.75 . . .
¡Usted gana hasta un 16%
comprando por paquete!
BXF-1

CUADERNOS AMERICANOS

AÑO XIV VOL. LXXXII

4

JULIO - AGOSTO
1955

MÉXICO, 1º DE JULIO DE 1955

REGISTRADO COMO ARTÍCULO DE SEGUNDA CLASE EN LA ADMINISTRACIÓN DE CORREOS DE MÉXICO, D. F., CON FECHA 23 DE MARZO DE 1942.

Director-Gerente
JESUS SILVA HERZOG

Edición al cuidado de
R. LOERA Y CHAVEZ

IMPRESO EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CVLTVRA
REP. DE GUATEMALA 96. MEXICO 1, D. F.

CUADERNOS AMERICANOS

No. 4 Julio-Agosto de 1955 Vol. LXXXII

ÍNDICE

NUESTRO TIEMPO

AVENTURA DEL PENSAMIENTO

PRESENCIA DEL PASADO

DIMENSIÓN IMAGINARIA

Nuestro Tiempo

MÉXICO EN SAN FRANCISCO*

Por *Luis PADILLA NERVO*

OTRA vez, como hace diez años, nos reunimos en San Francisco en nombre y representación de casi todos los pueblos de la tierra.

Nuestra sola presencia aquí es la afirmación más clara y rotunda de nuestra fidelidad a los fines y principios proclamados en la Carta de las Naciones Unidas. Hemos venido todos a conmemorar el décimo aniversario de nuestra Organización. Este viaje es por ende, en sí mismo, un mensaje y una profesión de fe. Venimos a San Francisco a reconocer la supremacía del derecho sobre la fuerza, a proclamar nuevamente nuestra decisión de practicar la tolerancia y vivir en paz como buenos vecinos.

Esta reunión es una asamblea simbólica, la primera y la única conferencia en que nos hemos congregado, no para debatir problemas políticos, económicos o jurídicos, sino para reiterar nuestra comunión en el respeto y la devoción a las normas de convivencia internacional que adoptamos hace diez años.

Queremos la paz sin mengua de la libertad y de la justicia.

Queremos que las pequeñas naciones colaboren entre sí y con las grandes potencias en empresas de interés común y seguridad colectiva.

Queremos que la fuerza se use para servir, no para dominar a los pueblos.

Queremos la solución pacífica de las controversias internacionales y la amistad entre las naciones basada en el respeto mutuo.

Queremos salvaguardar la integridad territorial y la independencia política de los Estados, de suerte que cada uno pueda desarollarse de acuerdo con sus direcciones históricas y sin la

---

* Discurso pronunciado el 23 de junio, con motivo de la conmemoración del décimo aniversario de la firma de la Carta de las Naciones Unidas, efectuada en San Francisco, California.

amenaza de tendencias y movimientos subversivos inspirados y dirigidos desde el exterior.

Queremos una leal observancia del principio de la libre determinación de los pueblos.

Queremos el progreso económico y social sin mengua de la soberanía y sin menoscabo de la cultura, la tradición y el espíritu propios de cada nación.

Queremos que se mantenga el derecho de los pueblos al pleno goce de sus libertades civiles y políticas.

Queremos respeto a los derechos humanos y a las libertades fundamentales de todos.

Queremos la elevación de los niveles de vida para que todo hombre pueda disfrutar razonablemente de los bienes materiales y espirituales que ofrece la existencia.

Queremos el bienestar de los pueblos de los territorios no autónomos, su adelanto político y económico y su marcha progresiva hacia el gobierno propio.

Queremos que la voz libre y auténtica de todos los pueblos de la tierra se escuche, ahora y siempre, en los ámbitos de las Naciones Unidas.

Nuestra presencia aquí es, por tanto, una reiteración solemne de estos propósitos y una promesa de que las aspiraciones de las Naciones Unidas serán guía de nuestra conducta internacional.

Estoy seguro de exteriorizar un sentimiento que comparten muchos de mis honorables colegas, si afirmo que regreso a San Francisco con verdadera emoción. En esta emoción se confunden melancolía y esperanza. Melancolía, porque al respirar otra vez el aire libre y cordial de esta ciudad, se hace ineludible volver la mirada hacia el pasado y someter a severo examen lo que hemos hecho en estos diez años. Esperanza, porque creo firmemente que la salud política del mundo exige un regreso a lo que se ha llamado, con justa razón "el espíritu de San Francisco", esto es, al diálogo constructivo entre los Estados. No me parece que incurra en un optimismo exagerado al advertir algunos signos de este anhelado regreso al estado de espíritu que presidió nuestros debates en 1945. Las conversaciones que ahora celebran los Ministros de Negocios Extranjeros de las cuatro grandes potencias es uno de los indicios y, sin duda, el más alentador.

Todo regreso a los orígenes implica una reafirmación de los principios que nos han dado el ser: así, esta reunión con-

firma nuestra fe en los principios de las Naciones Unidas. Todo regreso entraña también, al mismo tiempo, una pausa destinada a la reflexión y a la crítica. Es hora de hacer un examen de conciencia e interrogarnos: ¿Qué hemos hecho durante los diez años que nos separan de nuestra primera reunión? Cualesquiera que sean las respuestas que demos a esta pregunta, sé que aun las más adversas no podrán menos de admitir la trascendencia de los esfuerzos y la importancia de la obra de la Organización en los campos político, económico, social, cultural y jurídico y de reconocer que nuestros errores y desfallecimientos no son tanto consecuencia de las imperfecciones de la Carta cuanto hechos imputables a los Estados mismos. El instrumento no hace sino obedecer a la mano que lo guía. Con todas sus lagunas y contradicciones, la Carta es un buen instrumento de concordia internacional; y aún más: dentro de las actuales circunstancias históricas resulta el único viable y aceptable para todos. En efecto, la Carta es un documento político que refleja simultáneamente nuestras aspiraciones y nuestras limitaciones, de modo que sus virtudes y sus defectos no son otra cosa que una imagen de nuestros propios aciertos e imperfecciones. Sin duda porque los Estados Miembros así lo reconocen y ven en las Naciones Unidas el eco viviente de nuestro mundo contradictorio, no se ha manifestado hasta ahora una corriente favorable a la reforma de la Carta. Todos sabemos que ésta no es perfecta, pero sabemos también que representa un punto de máxima convergencia y un estatuto que libremente hemos prometido acatar y cumplir.

Puesto que esta reunión es propicia a las evocaciones, permitidme que recuerde a grandes rasgos algunos de los puntos de vista presentados por México en la Asamblea constituyente y que examine en qué ha consistido la colaboración que ha prestado mi país a la Organización durante estos años difíciles.

Fiel a su tradición histórica, México sostuvo con decisión el principio de la igualdad jurídica de los Estados. Nuestra invariable adhesión a este principio se debe a que mi país lo considera no sólo como una consecuencia necesaria de la soberanía e independencia de las naciones, sino como uno de los fundamentos jurídicos de toda la vida política internacional. Este principio nos es de tal modo connatural que forma parte, por decirlo así, de la sensibilidad política de mi pueblo y, me atrevo a agregar, de los pueblos todos de América Latina. De ahí que no sin vacilar hayamos aceptado las limitaciones que le impone

el artículo 27 de la Carta. Desde entonces afirmamos que la llamada regla de unanimidad debe interpretarse como un mandato de la Asamblea General a las grandes potencias para que busquen empeñosa y tenazmente la solución pacífica de las diferencias que las separan. La distinción que establece la Carta entre estas grandes potencias y los demás Estados, no tendría de otra manera ni sentido ni justificación algunos.

Por lo que toca a la práctica del veto, no es inútil recordar las sugestiones hechas por la Comisión Interina y a las que tuve la oportunidad de referirme cuando, en agosto de 1948, en mi calidad de Presidente de esa Comisión, clausuré los trabajos de su primera reunión. En la imposibilidad de reformar el actual sistema de votación que rige al Consejo de Seguridad —sugería la Comisión Interina— sería saludable que los grandes Estados, espontáneamente, autolimitasen su derecho de veto ejercitándolo sólo en materias que impliquen decisiones de carácter militar o que afecten a su seguridad o a la del mundo. Únicamente la extrema moderación en el uso del veto puede hacernos ver en la regla de unanimidad un sabio recurso político y no una arma que nos condena a la inacción. Sería deseable, por ejemplo, que las potencias no ejercitasen su derecho de veto en relación con las solicitudes de admisión de Estados que aún no pertenecen a la Organización.

Este ejemplo me lleva a mencionar otra de las constantes de la política de México en las Naciones Unidas: nuestra adhesión al principio de universalidad. Desde 1945 hemos sostenido el derecho inherente de los Estados a pertenecer a la Organización.

La actuación de México en las Naciones Unidas, considerada en términos generales, se ha basado siempre en la certidumbre de que los principios fundamentales de la Carta constituyen una unidad indestructible, que es preciso respetar en su conjunto y que está destinada esencialmente a proteger la integridad territorial y la independencia de los Estados y, de este modo, a mantener la paz y la seguridad internacionales.

Para nosotros es evidente que la libre determinación de los pueblos no puede sustentarse sino en la observancia de los derechos humanos y que la independencia de los Estados, que nace de la libre determinación e implica la integridad de su territorio, resulta inseparable del principio de no intervención en sus asuntos internos, en el que se expresa el respeto a su existencia y a su personalidad por parte de los demás Estados. Hay

en la articulación de todos estos principios un cuerpo superior de doctrina —inseparable también de nuestro interés en el destino de los territorios no autónomos y bajo tutela— a la que México ha procurado servir con su devoción y con su esfuerzo.

Consecuente con su apoyo al principio de la igualdad jurídica de los Estados, México ha sostenido la preeminencia de la Asamblea General sobre los demás órganos principales de la Organización: pero al mismo tiempo, consciente de las mayores responsabilidades que incumben a las grandes potencias en el mantenimiento de la paz, ha afirmado una y otra vez que la función de los Estados medianos y pequeños consiste en fomentar el acuerdo entre ellas.

El advenimiento de la era atómica, lejos de disminuir el papel que los países pequeños desempeñan en la sociedad internacional contemporánea, lo ha acrecentado porque, hoy más que nunca, son ellos los que están en aptitud de usar su fuerza moderadora a fin de evitar los abusos del poder. En este sentido, dentro de la actual distribución de funciones en las Naciones Unidas, toca a los países pequeños ocupar el lugar que, en las sociedades nacionales, está reservado a una opinión pública alerta, consciente de sus derechos y obligaciones. A mayor suma de poder de los grandes, debe corresponder una mayor responsabilidad moral de los pequeños.

En múltiples ocasiones mi país ha mostrado cómo entiende y practica este deber moral y no ha cesado de recomendar un regreso al espíritu que presidió el nacimiento de las Naciones Unidas. Esta preocupación lo llevó en 1948, durante la Tercera Reunión de la Asamblea, a proponer que se exhortara a esas mismas potencias a que liquidasen la herencia de la guerra y acelerasen la conclusión de los tratados de paz. El proyecto de resolución de México cristalizó en un "Llamamiento a las grandes potencias para que redoblen sus esfuerzos tendientes a armonizar sus divergencias y establecer una paz durable".

Han transcurrido cerca de siete años y esos problemas a que se refería nuestro llamamiento continúan sin resolver. Es verdad que en el caso de Austria tan prolongada espera no fue infructuosa y así lo declaró oportunamente mi Gobierno, quien saludó con júbilo el feliz desenlace de un drama histórico que no había dejado de preocuparle desde los días de la Sociedad de Naciones; pero ¿no es una paradoja que el siglo de los vertiginosos cambios técnicos y científicos sea también el de la rigidez política internacional? Mientras el ritmo de las negociaciones

es cada vez más lento, el progreso científico es más veloz y mayores y más destructivos los descubrimientos e invenciones en el arte de la guerra. Ya en 1945 era visible que existía un desequilibrio entre lo que llamaríamos nuestros hábitos mentales en materia de política internacional y las nuevas condiciones creadas por la ciencia. Esta falta de armonía es ahora más profunda y son más graves los peligros que encierra. Pues el arte de la política es sobre todo el arte de prever los acontecimientos y dirigir la marcha de los pueblos en la estrecha medida en que le es permitido al hombre obrar sobre las fuerzas de la historia. Temo que ahora la realidad se nos haya adelantado y que los hechos, lejos de obedecernos, se nos escapen y se vuelvan contra nosotros. Las civilizaciones sucumben no tanto bajo los golpes de enemigos exteriores, cuanto por la pérdida de su dominio sobre las fuerzas que ellas mismas forjaron.

En estas circunstancias no es inoportuno repetir lo que dijimos en París, en 1948: la resolución de todos los problemas —y esencialmente el de la instauración de una paz orgánica que permita el libre acceso de los hombres a los bienes de la civilización— exige previamente "la solución del problema fundamental, que consiste en lograr que las grandes potencias lleguen a un acuerdo". La regla de unanimidad fue aceptada por los Estados porque en ella veían una posibilidad de evitar que se volviese a la política de equilibrio de los grandes poderes, política que por su naturaleza misma está destinada a desarrollarse fuera del ámbito de las Naciones Unidas. Desgraciadamente, la regla de unanimidad no produjo el acuerdo sino que engendró lentitud y parálisis.

Hoy nos encontramos de nuevo ante el mismo dilema del año de 1945: por una parte, la política de equilibrio, con su complicada red de medidas que harán del planeta un vasto campamento militar; por la otra, la posibilidad de poner en marcha el sistema de seguridad mundial que consigna nuestra Carta y de crear así condiciones políticas que permitan la realización de nuestros ideales. Esta segunda alternativa exige previamente volver a la regla de unanimidad, no entendida ya como un recurso paralizador sino como una necesidad política que obliga a buscar en el acuerdo la acción fecunda y salvadora.

La próxima reunión de los Jefes de Estado de las cuatro potencias me parece un signo y una promesa: quizá ya esté cercana la hora de concordia que los pueblos aguardan. Al hacer

votos porque de esa reunión surja la palabra de paz que todos anhelamos, repetiré que en nuestra época el hombre se enfrenta a esta disyuntiva: o restablecer el equilibrio entre los medios de destrucción y los sistemas de conciliación, o perecer. Una vez más, México afirma su profunda fe en la vida.

SOBRE LA "HISTORIA DEL COMUNISMO EN AMÉRICA" Y UNA RECTIFICACIÓN

Por *V. R. HAYA DE LA TORRE*

Mi amigo el brillante periodista Víctor Alba ha rectificado, en prueba de su alta probidad intelectual, algunas aseveraciones inexactas que, sobre la línea política aprista frente al comunismo, insertó en su libro *Historia del Comunismo en América.* La rectificación ha sido publicada en el gran diario *Excélsior* de México y es obligante de mi parte comentarla.

Las rectificaciones atañen a dos afirmaciones hechas por el autor un tanto ligeramente. Cuando dice que "después de vacilaciones y contactos" fue rechazada por el Aprismo la proposición comunista de alianza, hace ya casi una treintena, y cuando se refiere al Congreso Antimperialista de Bruselas de 1927.

Víctor Alba corrige bizarramente su yerro: Y esclarece que "la realidad es que el comité aprista rechazó de plano la alianza con los comunistas". Cuanto a sus generalizados conceptos sobre el Congreso de Bruselas, en el cual, según Alba, los antimperialistas no vinculados al comunismo "se dejaron engañar", ahora enmienda y puntualiza: "Haya se opuso a la resolución del Congreso sobre la América Latina y a la formación de Ligas Antimperialistas, por considerar que la lucha antimperialista debía ser sostenida no por un partido de una sola clase, como el comunista, sino por partidos en los cuales se integraran diversas clases y que enfocaran al imperialismo como un fenómeno ambivalente de progreso y peligro y no lo atacaran según las tácticas de los comunistas en los países industriales, en donde el imperialismo es la última etapa del capitalismo (según la fórmula de Lenin), puesto que en la América Latina el imperialismo es la primera etapa del capitalismo. La delegación del Apra a dicho congreso fue la única que firmó con reservas las conclusiones del mismo" (Carta a *Excélsior*, México, D. F., 26 de febrero de 1955).

Aprismo y comunismo

El error de Víctor Alba es el de muchos comentaristas que el Apra tiene y ha tenido. Y en Alba —que ha escrito tantas verdades en su obra anterior sobre el Movimiento Obrero Latinoamericano— es de menor calibre que en otros apresurados generalizadores de varios países e idiomas. Carleton Beals en su tan conocida obra *American South*, New York, 1935, si bien cala a fondo en el realismo político de la doctrina aprista, le achaca arrastrar un poco de todas las ideologías europeas, aunque no lo demuestre y admita que las peculiares condiciones sociológicas y económicas de Indoamérica, así lo exigen. Beals dice, empero, que la influencia de nuestra ideología ha sido tan profunda en América que todos los movimientos progresistas que en los últimos 30 años se han intentado o cumplido, desde el Río Bravo hasta la Patagonia, se pueden denominar genéricamente Aprismo. William Lytle Schurz *(Latin America: A Descriptive Survey*, New York, 1942) asigna al Aprismo el calificativo de uno de los más interesantes movimientos políticos de izquierda y dice en su voluminoso libro:

> "...el Aprismo ha tomado prestados algunos de los convencionales preceptos del marxismo, especialmente su énfasis en los factores económicos en la historia, pero difiere del marxismo en ciertos fundamentales aspectos" (Parte VII).

Otro autor, cuya obra es casi texto de Historia Política Americana en la mayor parte de las universidades europeas —y además muy consultado fuera de ellas— es Austin Macdonald, Profesor de Ciencia Política de la Universidad de California. Su libro *Latin American Politics and Government* (2a. edición, Nueva York, 1954), dedica un largo capítulo al Aprismo y acota:

> "Haya de la Torre mismo afirma que su doctrina es una teoría marxista mas no un dogma marxista; una distinción demasiado fina para la mayoría de sus oyentes. Pero de todos modos, los discípulos del Aprismo no han sido las maleables herramientas de la Unión Soviética. Casi al nacer el Aprismo, se enfrentaron y han sido amargos enemigos desde entonces" (pp. 357-58).

En el también muy conocido libro de Harry Berstein:

Modern and Contemporary Latin America (New York, 1952), todo el Capítulo 37 está dedicado al Aprismo y su juicio es mucho más objetivo que el de Macdonald, cuyos errores —sobre todo en cuanto a la acción del Aprismo en el co-gobierno en el Perú— son resaltantes. Empero, Berstein, si bien distingue diáfanamente Marxismo y Comunismo no da explicación cabal. Más clara apareció ésta en el capítulo dedicado al Aprismo por el francés René Marchand (*L'Effort Democratique du Mexique*, París, 1935) y, sin duda, en el libro del Profesor Harry Kantor: *The Ideology and Program of the Aprista Movement* (Univ. California Press, 1953), cuya traducción castellana está ya circulando copiosamente en Indoamérica.

Teoría, dialéctica y dogma marxista

El Profesor Macdonald acierta lateralmente al recoger el enunciado según el cual el Aprismo aplica la teoría marxista, pero no la acepta como dogma. Para algunos —y así lo confiesa Macdonald— éste es un distingo sutil. Mas para quien conozca de veras algo del marxismo y del Aprismo, la discriminación aparece neta. Y ella tiene dos formas de demostrarse: una, que es la dialéctica hegeliana, medular en el marxismo; y otra, asentada en los fundamentos mismos de la teoría aprista.

Lenin dijo —y lo he citado muchas veces— que para comprender a Marx "es necesario conocer *toda* la lógica de Hegel". Advierto que el subrayado de "toda" es de Lenin, que no mío.

Lo cual quiere decir que quien no conoce "toda" la Lógica de Hegel, no puede abarcar a Marx; y, en este punto, pienso que Lenin es inobjetable. La Lógica de Hegel es la base y esencia de su dialéctica, y ésta es la de Marx. Aunque, a tenor de lo dicho por él y por Engels, sea la dialéctica des-idealizada y puesta sobre sus pies porque andaba de cabeza. Ello no obstante, queda precisado que sin conocimiento de Hegel no hay conocimiento de Marx y que el fundamento vertebral de la filosofía de éste es la dialéctica hegeliana.

De aquí parte, filosóficamente, la teoría aprista: Ella tiene como premisa que el marxismo no es un dogma sino una doctrina, la cual, como todo en la naturaleza y en la obra del hombre, "fluye, pasa, deviene, es negado y superado". Desde su fundación, el Aprismo reitera este postulado: No aceptamos el marxismo como dogma —véase *El Antimperialismo y el Apra,* mi libro de 1928— y lo admitimos como dialéctica, como

antecedente, como filosofía del devenir, como andaderas teóricas. Por ende, creemos que el marxismo también debe ser negado y superado aunque sea el descubridor de la aplicación al determinismo histórico del principio de "la negación de la negación"; del mismo modo —lo he escrito desde entonces— que el hombre que descubrió que todos los hombres morían, se murió también.

Pero el Aprismo respaldó desde su origen esta negación dialéctica del marxismo, basándola en la realidad socio-económica de Indoamérica, inequiparable en su evolución y en su problemática con la del Viejo Mundo. Y de ahí su enunciado harto conocido: "si el problema es diferente, la solución debe ser, asimismo, diferente".

Y ya al elevar este planteamiento de realidades y procesos históricos disímiles a las categorías filosóficas, el Aprismo fue gradualmente más lejos hasta encontrar en la nueva ciencia del relativismo y de los cuantas, el punto de apoyo de la negación científica del marxismo. En consecuencia, su superación dialéctica.

Podemos citar, a guisa de probanza, algunos de nuestros lemas sin duda de fuerza argumental: Las nociones de la materia, la energía, el movimiento, el espacio y el tiempo, que sirvieron de solera científica a la filosofía de Marx, en el siglo XIX, están todas en revisión. El materialismo marxista es definido por Engels en el *Anti-Duhring* como "las relaciones entre el pensamiento y la materia". Nosotros decimos: si la materia ha dejado de ser lo que fue para la ciencia decimonónica, y hoy hasta se duda de su existencia específica, ¿aquellas relaciones normativas del materialismo marxista no han sido modificadas? Las nociones newtonianas y kantianas del Espacio y el Tiempo, que Marx hace suyas —tales aparecen también en el *Anti-Duhring*— han sido recusadas por la teoría cuatridimensional que fundamenta el relativismo. Y, por último, el apotegma historiológico de Marx: "la violencia es la partera de la Historia" pierde su vigencia ante el hecho incontrastable de "la violencia atómica"; sepulturera, que no partera.

Negaciones apristas del comunismo

El Aprismo, también desde su iniciación, recusó dialécticamente al marxismo y al comunismo en el campo objetivo de la

acción social y política. Lenin había dicho: "El imperialismo es la última o superior etapa del capitalismo". Nosotros respondimos: "La última o superior etapa del capitalismo en los países donde el capitalismo industrial ya ha culminado, pero la primera o inferior etapa en los países no desarrollados a donde el capitalismo llega y empieza bajo la forma imperialista" *(El Antimperialismo y el Apra*, 1928). De esta inobjetable tesis aprista se infiere: Primero, que el imperialismo, que viene a ser en nuestros países el capitalismo industrialista, cumple la obra de éste en las regiones de economías pre-capitalistas. Segundo, que *imperialismo* es un término ambivalente en nuestros países: significa lo que la iniciación del sistema capitalista significó para los países industrializados de hoy; o sea: *el progreso* respecto de los sistemas de economía anterior, feudal y mercantilista; y *el peligro* de la redoblada explotación del hombre por el hombre, y, en nuestro caso, de los excesos del imperialismo político. Esta doble fase del imperialismo en nuestros países determina, necesariamente, una forma peculiar de confrontamiento. Y éste fue el argumento aprista en Bruselas y el contenido de las "reservas" que opuse, en representación de nuestro movimiento en 1927.

Cuando, por primera vez, Lunacharsky me preguntó en Rusia, en 1924, por qué no ingresaba al comunismo, le respondí con mis objeciones basadas en Marx, en lo atañedero a la realidad socio-económica indoamericana: El imperialismo económico es la *primera etapa* del capitalismo en Indoamérica; el industrialismo que el imperialismo exporta a esos países *no hace la máquina*, sino la lleva hecha; el industrialismo de esa primera etapa es, principalmente, de materias primas, extractivo, minero, o de productos medio-elaborados; el proletariado industrial indoamericano no tiene, consecuentemente, las mismas características clasistas que Marx señala para las clases obreras europeas; además, "los países más industrializados *"no"* señalan a los menos industrializados el camino de su futuro", afirmación del prólogo de la primera edición del *Capital* de Marx que, en el caso de la evolución industrialista indoamericana, resulta fallida. Y estas objeciones motivaron mis entrevistas con Zinoviev, Bujarin, Kamenev, Trotsky, Lozowsky y otros líderes. Fui escuchado y mis —a la sazón— balbuceos de oposición teórica al marxismo suscitaron una larga serie de preguntas. Pero dejé establecido que ni caía de rodillas, como un colono, para hacerme súbdito comunista, ni el no serlo suponía

una actitud pasional o reaccionaria. Era y es, sólo y esencialmente, una posición filosófica y política autonómica basada en el mismo Marx. De aquí que siempre haya sostenido que el Aprismo estriba en la teoría marxista no como dogma; pues somos marxistas dialécticos, para poder negar al marxismo. Es evidente que el Aprismo lo niega al nacer con su teoría sobre el imperialismo y su concepción de un movimiento, no de una sola clase sino un frente único de clases que —muy anti-marxistamente— llama el Aprismo "frente único de trabajadores manuales e *intelectuales*". La idea de un partido o gobierno proletario es para el Aprismo inaceptable —división tajante con el comunismo— debido a las condiciones objetivas de nuestro industrialismo de primera etapa y a las características de nuestro naciente proletariado "que no hace la máquina". Y todo ello está dicho desde 1927-28.

¿Deslealtad principista?

SÓLO los comunistas rusos —hay que reconocerlo— vieron desde el comienzo, como buenos marxistas ortodoxos, dogmáticos, que el Aprismo es una negación dialéctica del marxismo. De primera intención, cuando enuncié que el imperialismo en los países económicamente retrasados no es "la última", sino la "primera" etapa, Bujarin y Zinoviev adujeron textualmente: "Pero ésa es una objeción negadora del concepto marxista-leninista". Yo repuse que de hecho es así y, entonces, se me invitó, por medio de una serie de preguntas, a demostrar mi tesis. Estoy convencido de que, como buenos marxistas, los rusos no se equivocaron al afirmar que yo negaba al marxismo.

Pero sí yerran quienes citan aisladamente enunciados apristas, que no entienden, para encarar abierta o solapadamente sedicentes deslealtades doctrinarias. Como un marxista es, por la metodología dialéctica, un hegeliano, así un aprista es un marxista. La dialéctica de Hegel-Marx hace a quien la profese, pasajero —como es la evolución humana, las etapas de la vida, las teorías científicas, etc.— de una filosofía. Es la filosofía del constante pasar y del permanente negar. Aunque pasar y negar, en la dialéctica hegeliana, no sea la ilógica inaceptación de todo proceso y el rechazo nihilista de toda verdad. Marx, precisamente, enseña que en su dialéctica la negación debe ser resultado del devenir, de la evolución, científicamente verifica-

dos. Por eso, llama a su filosofía una ciencia —o sea la ciencia misma— "una concepción del mundo" según Plejanov, basada en los descubrimientos maravillosos que coronaron en la centuria pasada la Edad de Hierro, con la electricidad, el vapor y las grandes concepciones cosmogónicas newtonianas.

Pero hoy —repetimos— toda esa ciencia admirable del siglo XIX ha sido superada por otra ciencia que abre revolucionariamente en la historia humana una nueva Edad. El marxismo como concepción científica ha sido negado por una revolución científica sin paralelo en la memoria del hombre. Y una innovada concepción del mundo, que abarca desde los secretos del átomo hasta los misterios del macro-cosmos, ha derribado todas las que sirvieron de bases científicas y filosóficas del marxismo. La teoría aprista comenzó señalando que la proclamada universalidad de la teoría marxista era indefendible. Y planteó el caso de Indoamérica. Pero, para negar al marxismo debía hacerlo dentro de su dialéctica. Además, todo aquel que niegue científicamente al marxismo deviene un marxista y entra en la Lógica hegeliana. Y quienquiera que diga: soy marxista dialéctico y no dogmático, ya es antimarxista, tal como el marxismo es entendido por el comunismo y sus corifeos. Porque el otro, el que Marx desprendió de la dialéctica de Hegel, ése es dinámico y no inerte; es móvil, cambiante, como la imagen del fuego de Heráclito, y no congelado y yerto, tal ha llegado a ser hoy ya aparejado como un instrumento imperial de predominancia.

No es pertinente, pues, decir: "El Aprismo fue marxista y ya no lo es". A quien así arguya, es debido retrucarle: ¿Y qué entiende Ud. por marxismo? ¿Conoce Ud. "toda" la lógica de Hegel para dictaminar por qué el Aprismo, desde hace 29 años, establece que no acepta el marxismo-dogma, y usa la misma dialéctica marxista para negar a éste? ¿Ignora Ud. que tanto la doctrina cuanto la estructuración política aprista son una negación en sí mismos del marxismo-dogma? Piense Ud.: ¿Es el Aprismo un movimiento de una sola clase social o para ella exclusivamente, vale decir, "un movimiento clasista"? ¿Es dictatorial o admite la dictadura del proletariado, o cualquier otra? ¿Acepta el Aprismo las definiciones marxista-leninistas del imperialismo? En su definición del Estado, en la cual concurren varias clases sociales —y no es "la dictadura de una clase sobre otra"— ¿no es ya el Aprismo abiertamente opuesto al marxismo y al comunismo? Y, ¿todos estos principios no son coetá-

neos con el surgimiento del Aprismo como doctrina y como acción políticas?

Luego, ¿cuándo y cómo claudicó?

El Congreso Antimperialista de Bruselas

La amplísima rectificación hecha por Víctor Alba de sus generalizaciones sobre el histórico Congreso Antimperialista Mundial de Bruselas de 1927, es tempestiva. Y me depara feliz coyuntura para ampliar un poco el substanciado informe que, sobre el comportamiento aprista en aquella asamblea, inserté en una nota de mi libro *El Antimperialismo y el Apra,* escrito en la ciudad de México, diez meses después del Congreso de Bruselas.

Cuando fui a él, desde Oxford, me di con un compañero de representación a quien yo apenas conocía, pues me había sido presentado semanas antes en París, donde se había incorporado al grupo aprista. Se apellidaba Rabines y había sido designado por el comité aprista de Buenos Aires; pero yo nunca le había conocido en Lima, mientras actué en el frente obrero-estudiantil que dirigían las universidades populares. Según se sabe, ya comprobadamente —y entiendo que por declaraciones del mismo individuo, proditor, ahora, del comunismo del cual fue incondicional agente durante 20 años— aquel adosado lugarteniente de delegación era un encubierto comunista desde entonces. Y un personero solapado de la "Liga Antimperialista" de Buenos Aires, la cual formaba parte de la frustrada red de "ligas" de ese nombre, que los comunistas trataron de organizar en Indoamérica y que el Aprismo combatió desde su inicio, como es bien sabido de quienes conocen nuestra historia. Precisamente, yo fui a Bruselas a esgrimir contra las "ligas" todos los argumentos que figuran en mi libro de 1928. Aunque, como se ve, tenía detrás de mí a un testaferro de ellas, quien llevaba escondidas sus instrucciones.

En Bruselas, estuve solo o casi solo, frente a una delegación indoamericana muy incompleta pero mayoritariamente comunista entre militantes y corifeos. Sólo José Vasconcelos, Carlos Quijano, acaso algún otro, y yo éramos los no comunistas. Que Manuel Ugarte dijo: "yo me quedo ante la puerta de la Tercera Internacional", y no fue.

El informe sobre el imperialismo en Indoamérica fue pre-

sentado por Julio Antonio Mella. Yo lo combatí con tal agresividad que llegué a usar un modismo tosco, vulgar, muy juvenil, criollo y peculiar del Río de la Plata, para calificarlo. No lo he de repetir aquí, pero produjo su efecto, pues indicaba que todo aquel documento gárrulo e incoherente desenfocaba el problema y, ciertamente, caía en lo trivial, o más que eso, en lo ridículo.

Valieron mis impugnaciones y el informe de Mella fue desechado. Mas, como era perentorio substituirlo para llenar el vacío, por cuanto el Congreso estaba ya para finalizar, propuse que se aceptara mi tesis de "los cuatro sectores de penetración del imperialismo" que había leído en París semanas antes y de la cual había enviado copia a mi fraternal amigo Gabriel del Mazo en Buenos Aires. Del Mazo preparaba activamente una compilación de mis artículos y discursos, que apareció aquel mismo año de 1927 en una editorial bonaerense y que él tituló: *Por la emancipación de la América Latina*. En este volumen aparece la tesis aprobada en Bruselas.

Imaginando los comunistas que la aceptación de mi interpretación de la penetración del imperialismo económico en Indoamérica era ya bastante para darme por adherido a las conclusiones generales del Congreso, fuimos a la sesión final. Ésta fue interrumpida por mí cuando, en nombre del Apra, formulé mis objeciones teóricas, y ello determinó una larga reunión extraordinaria del Comité Latinoamericano, en la cual no cedí y exigí que se aceptara mi pliego de reservas. Éste fue suscrito también, por el agente comunista que yo tenía al lado, el cual no pudo hacer otra cosa, pues su misión de sicofante no le permitía descubrirse. Mi principal ataque estuvo dirigido —como en mi libro de 1928— contra las "ligas antimperialistas", en cuanto a estrategia y táctica de la lucha antimperialista concierne.

Imperialismo fenómeno ambivalente

No creo que sea redundancia esta reiteración: De la tesis vertebral anti-comunista del Aprismo: "El imperialismo no es la última o superior etapa del capitalismo en los países no desarrollados o de economías pre-capitalistas", se imparte toda una negación del enunciado marxista-leninista sobre el imperialismo económico.

Ahí se insertará, después, la tesis filosófica del espacio-

tiempo-histórico, cuando generaliza y explica que no hay aplicaciones universalistas absolutas de las leyes históricas, sino referidas a su dimensión espacio-temporal. Lo que es *último* en un espacio-tiempo, puede ser *primero* en otro.

Y con esta tesis negamos el pretendido universalismo de Marx: La evolución socio-económica de las Américas es diferente de la del Viejo Mundo; y en Indoamérica, el sistema capitalista adviene bajo la forma de imperialismo. Luego, bajo la égida imperialista es que se cumple, en los países no desarrollados, la primera etapa de su industrialización capitalista, contrastando con el fenómeno del imperialismo en los países ultradesarrollados, en donde es la *última etapa* del capitalismo.

Por otra parte —vale repetirlo— en esa *primera etapa* del capitalismo —o sea en la etapa imperialista— los países indoamericanos se industrializan típicamente. No es la industria "pesada" la que viene. No es la industria que fabrica la máquina. No. La Máquina viene hecha de los países altamente desarrollados y la producción industrial de gran escala es de materias primas o medio-elaboradas. Como en los países europeos, cuando el capitalismo comienza, la producción industrial más hacedera es la textil, la manufactura ligera. Pero la industrialización ingente es la otra, la extractiva principalmente, la minera, o la del producto agrícola y pecuario tecnificado.

Esta primera etapa del industrialismo, así peculiar, determina la existencia de una clase proletaria industrial de diferentes caracterismos que la de los mayores países capitalistas, cuyo basamento productor es la alta siderurgia. No es el proletariado que Marx describe en su *Capital*. Además, ese naciente proletariado es minoritario. La inmensa mayoría de los trabajadores en Indoamérica la forman los campesinos. La clase proletaria industrial propiamente dicha —y tipificada por el modo de producción— va formando su conciencia en una nueva dimensión social. Por consiguiente, la clase media en Indoamérica no tiene las mismas características de la llamada "pequeña burguesía" europea. Social y psicológicamente, su fisonomía es otra.

De todo lo cual se infiere que si el imperialismo *es* el capitalismo en su primera etapa en Indoamérica, la lucha contra él debe tener muy particularizados procedimientos. Porque si se pretendiera suprimir o abolir la etapa capitalista, que —Marx mismo lo admite— es una etapa superior sobre la anterior pre-

capitalista economía de producción, entonces saltaríamos sobre una etapa de la historia.

La deducción es lógica: el imperialismo, como fenómeno económico, es ambivalente y la postura antimperialista debe ser correlativa. Hay un imperialismo —como hay un capitalismo— que marca un progreso económico-social sobre el modo anterior de producción, y hay un imperialismo —como hay un capitalismo— que oprime, explota y subyuga. El antimperialismo debe realizar, en nuestros países, la acción de resistencia y el equilibrio de coexistencia. Mientras el sistema capitalista exista en el mundo, o en un lado del mundo, que nos toca vivir, Indoamérica necesita de capitales para progresar —tesis neta de mi libro *El Antimperialismo y el Apra*— y debe tratar con el imperialismo: "¿Cómo tratar? He aquí la gran cuestión", escribí entonces. Y a todo ello llamé, entonces también, "antimperialismo constructivo".

El aprismo, para su concepción antimperialista, en lo que el imperialismo conlleva de peligroso y debe ser controlado, no acepta el partido de clase comunista. La razón reaparece sencilla: porque un partido proletario en un proletariado naciente, por ende débil, está condenado al fracaso. En 1928 pronostiqué —en mi citado libro— la frustración de los partidos comunistas en Indoamérica. Harry Kantor, en su obra sobre el Aprismo, remarca esta previsión no fallida. Pero ella no era sino una aplicación dialéctica de la propia doctrina marxista...

Las "ligas antimperialistas" —no partidos, sino como facciones de agitación— fueron atacadas por mí en Bruselas y en mi libro, también. Nuestra tesis era y es la de los partidos de frente único. Alguien ha dicho que el Aprismo señaló el camino de los "frentes populares"; más vale advertir que la tesis aprista rechaza —y nunca aceptó formar parte de un "frente popular"— que amalgamas de partidos disímiles logren mucho. Abogamos, antes bien, por un frente, en un solo partido, de varias clases sociales, antimperialistas, con un programa y comando únicos.

¿Originalidad o no en el Aprismo?

ALGUNOS comentaristas se preguntan si la doctrina del Aprismo es o no completamente original. Esta cuestión pueril e intrascendente se aplica a muchas ideas, obras y planes. ¿El hue-

vo de Colón? Einstein ha dicho con sabiduría —él a quien se le ha llamado "el Aristóteles de nuestra época"— que es imposible, científicamente, una originalidad completa. El relativismo sin la geometría curva, ajena a Einstein, sería apenas explicable. Y si se completa el anunciado descubrimiento integral de la concepción "cámpica" de la materia, que unifica al Relativismo con la teoría de los Cuantas, ¿dónde puede estar la originalidad que quiere ver el filisteo?

Si así es en lo grande, en las ideas más modestas nadie va a reclamar originalidad. El profesor norteamericano Macdonald, en su citado libro (p. 358), se refiere al asunto de la originalidad o no originalidad aprista, pero en ésa, como en otras partes de su estudio, acusa cierta tendencia al dogmatismo y le falta sindéresis. En mi opinión, lo más grave, en él y en otros comentaristas, radica en que no pueden explicar el Aprismo porque lo estudian superficialmente. No disputo acerca de si es o no absolutamente original, pero quisiera saber si, a la luz de sus fundamentos filosóficos, el Aprismo no es nítidamente lógico. Es muy expresivo que los teóricos comunistas no hayan respondido nunca a nuestra tesis sobre la relatividad de los términos *ultima* o *primera* etapa del capitalismo, en la definición del fenómeno imperialista. Y es expresivo, también, que para eludir tal análisis recurran a decir que somos los apristas defensores del imperialismo. En mi opinión, el fundamento de toda nuestra doctrina radica en la objeción al enunciado de Lenin. Si se indagan las plurales secuencias que nuestra negación lleva implícitas, se descubrirá una clara relación entre la teoría y la acción apristas. La cual podría articularse en una serie de silogismos que, en lo substancial, aparecen invulnerables.

Claro está que una condición indispensable, para posibilitar una justa estimativa de la doctrina aprista, es la de no confundir el imperialismo económico con el político. Es innegable que ambos concurren frecuentemente y los casos son incontables y patentes en Indoamérica. Esto no obstante, importa mucho hacer la distinción de ambos fenómenos. Y el Aprismo no se equivoca en este planteamiento, a despecho de que la deficiencia idiomática para delimitar ambos términos se preste a confusiones.

El antimperialismo político del aprismo enuncia un plan conocido, cuya base —también lógica— es la unión continental o formación de los Estados Unidos de Indoamérica. Lo que llamé la estructuración del "estado antimperialista" o aprista tiene

por objeto oponer la resistencia necesaria al imperialismo político y el control ineludible al económico, dentro de un nuevo sistema de relaciones, principalmente inter-americanas. Todos los puntos programáticos del enfoque continental aprista van "en escala lógica" —término de mi libro de 1928— hacia el objetivo de nuestro "antimperialismo constructivo". Y el lema que es hoy el sexto de nuestro ideario original —"Inter-americanismo democrático sin Imperio"— es concluyente y complementario de la concepción política general. Él deriva de la tesis que, desde 1928, remarca la necesidad de una relación de Indoamérica con el imperialismo —necesidad de capitales, para cumplir la *primera etapa* de nuestra industrialización. Ese obligado trato de que habla mi libro debe hacerse sobre la base de una coordinación indoamericana, a fin de que ella garantice el interamericanismo democrático en el cual el imperialismo político (el Imperio) no sea dable. Y el imperialismo económico —etapa industrialista— controlable y coordinable.

LA POLÍTICA INTERNACIONAL DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA

Por *Manuel GONZÁLEZ RAMÍREZ*

La Revolución Mexicana que comienza a gestarse en los albores de la presente centuria; se desencadena de 1910 a 1929 con manifestaciones violentas; y de 1917 hasta nuestros días en organizar a la nación, se enmarca dentro de las dos grandes guerras mundiales que ha vivido el siglo actual. Nuestro movimiento revolucionario que se propuso transformar el estado de cosas en el que las grandes masas de población soportaban los rigores de un absolutismo; nuestro movimiento que por ser heredero del gran legado de la Independencia y la Reforma y, por consiguiente, que se propuso integrar a la nacionalidad fue, por antonomasia, un movimiento nacionalista y se movió en el panorama mundial ideológico y político de las dos impresionantes conflagraciones.

En efecto la primera guerra, que se aseguró librada por los fueros de la civilización y de la que se derivó el principio de la autodeterminación de los pueblos, desembocó en una paz que fue flagelo para los vencidos, y en el ánimo de revancha que condujo a la segunda conflagración. La segunda gran lucha, que se dijo sostenida para lograr la seguridad de los pueblos y que ha advenido en reyertas entre los vencedores, que aparecen tan agudas que dan la impresión de que se prepara la tercera guerra mundial, también ha influido en el desarrollo de la política internacional de la Revolución. En realidad el mundo ha vivido en una situación de crisis: la crisis de las instituciones liberales; la crisis de las doctrinas que explican la realidad social; la crisis del derecho, especialmente la del derecho nacional en sus relaciones con el derecho internacional; la crisis de la política internacional, por cuanto pese a los ofrecimientos de otorgar paz y seguridad a los pueblos, se ha sufrido una existencia de inquietud con preparativos bélicos y carreras armamentistas, que relegan o destruyen a los anhelos pacifistas y

a las instituciones jurídicas. Por eso, el hombre de la calle, de no importa qué pueblo, ha perdido la fe y sabe que en cualquier momento, se exigirá de él y de los suyos el duro tributo del sacrificio y de la sangre.

Ahora bien, por razón de la importancia que para nuestro país representan los enlaces internacionales, me tomaré la licencia de invertir los términos de la exposición, para, primero, referirme al aspecto mundial, que, es como decir el de la Sociedad de las Naciones y de las Naciones Unidas; a continuación estudiaré los móviles continentales, lo que entrañará aludir a la política internacional en América; y por último, hablaré de la dramática lucha que hemos sostenido el nacionalismo mexicano y el imperialismo estadunidense, que es, seguramente la pugna de mayor importancia, que entre estas dos grandes tendencias que se disputan la fisonomía del mundo, pueda darse en la época actual.

NUESTRA política exterior se ha reducido al apego al derecho internacional y al respeto a los derechos humanos. Mientras la fuerza ha sido el lenguaje contundente de los poderosos en turno, México, pequeño y débil, ha propugnado el escrupuloso cumplimiento de los tratados, el derecho que tienen los pueblos a determinarse, el respeto a los regímenes internos, la exaltación de la dignidad humana, y a desconocer que la guerra sea título de conquista y la razón que sojuzgue a las naciones. Claro que en muchos momentos la posición ha aparecido estéril, algo así como si se abrieran surcos en el mar, ya que el poder económico y la fuerza de las bayonetas han sido decisivas y las únicas expresiones de la política en el mundo.

Eso aconteció en el seno de la Liga de las Naciones, cuando el nazifascismo se desbordaba incontenible, y las grandes potencias deseábanlo apaciguar. Entonces subyugaba más a la opinión pública el juicio miope que aplaudía los arreglos de Munich, que la adhesión irrestricta, preconizada por México, a los términos del Pacto Constitutivo de la Liga. Especialmente cuando las intromisiones del fascismo italiano hacían víctima a Etiopía y hubo necesidad de decretar las sanciones previstas en el artículo 16 del Pacto de Versalles. Por supuesto que las sanciones contra Italia no se llevaron a la práctica; y así, mientras nuestra patria se esforzaba por dar consecuencia coercitiva al principio de la libre determinación de los pueblos (en el caso, Etiopía ante

la agresión de Mussolini), la Gran Bretaña, acompañada de otros estados poderosos se batió en retirada convirtiendo lo imperativo en materia de opinión, y lo que fue peor, de opinión con vista de las circunstancias. El poco prestigio que gozaba la Liga sucumbió estruendosamente y los dictadores fascistas desde entonces tuvieron vía libre para sojuzgar a los pueblos.

Fueron, y son patéticos, los avisos y las protestas del diplomático mexicano acreditado ante la Liga de las Naciones, en ocasión de que iba disminuyendo el número de sus miembros: Austria, Checoeslovaquia, Lituania, Albania, conforme cayeron a los golpes del nazifascismo, dieron lugar a que México señalara los atropellos y a que diera batalla, desigual, en favor de los principios jurídicos. El Presidente Cárdenas, el 29 de septiembre de 1937, pudo hablar de este modo: "Aunque muchos crean que la Liga es inútil y que por encima de las fórmulas de la democracia y el derecho están los grandes intereses financieros y políticos, en la competencia por conquistar territorios, mercados o zonas de influencia, para explotar materias primas y trabajo barato, no debe olvidarse que a través de la Asamblea de Ginebra se llevará a la conciencia de las masas populares y trabajadoras, capaces de comprender y aquilatar responsabilidades, y que de esas grandes reservas humanas dependen en definitiva el poder de los ejércitos, la estabilidad de los gobiernos, y la producción de los campos y las fábricas, base de la existencia colectiva... Insistimos en nuestra actitud por el deseo de que se mantenga el prestigio de la Liga, se reconozca su misión y se cumpla el Pacto de la Sociedad de las Naciones, y aunque los recientes sucesos parezcan significar fracasos para la causa de la justicia que apoyamos, tenemos la convicción de que los éxitos materiales y momentáneos no eclipsan definitivamente los principios del derecho y de la ética internacional y de las reformas sociales, a pesar de las desviaciones de la política y de las presiones o agresiones extrañas que se empeñan en atacar las normas democráticas y constitucionales".

¿Por qué esa alusión a las disposiciones constitucionales? Desde luego, no estaba fuera de lugar, puesto que las víctimas del fascismo al caer en sojuzgamiento, perdieron el derecho de autodeterminarse, lo que era sarcasmo frente al objetivo que se propuso el mundo occidental, en ocasión de la primera guerra. En segundo lugar, porque para entonces México propugnaba la causa de la España republicana. El éxito que tuvo y sigue teniendo el general Franco no desdora la aportación mexicana a la

guerra civil española. En aquel tiempo se luchó en favor del pueblo hispano, en tanto que las fascistas Italia y Alemania atentaron contra las instituciones republicanas, ayudando a destruir a un gobierno popular para entronizar a los militares de los tercios en Marruecos. Batallamos con apoyo de los principios del derecho internacional, desenmascarando la unilateral política de no intervención, practicada por los británicos. Esto parecía romper con el principio de la no intervención que hemos propalado en América; pero bien vista la posición, se podía distinguir que la no intervención inglesa hizo posible que los fascistas intervinieran, por su parte, en los negocios domésticos de España, con perjuicio del pueblo español. La no intervención de entonces sólo benefició a los dictadores, ya que corrían los tiempos en que había que apaciguarlos a costa de los pueblos débiles. Por supuesto que esta batalla diplomática llegó al fracaso a cambio de que, cuando con España, la Liga de las Naciones perdiera a otro de sus miembros, México se aprestó a realizar la civilizada tarea de acoger en su seno a los españoles que la guerra civil havía convertido de ciudadanos de una república, en vencidos que buscaban algún refugio.

Uno de los más grandes ludibrios del siglo XX lo constituyen los campos de concentración. Todos los dolores que ideara la perversidad ahí fueron aplicados; la zozobra se hizo constante; la promiscuidad, por antihumana, llegó a lo repelente; la vida era nada y la muerte acababa por ser una liberación. Voluminosa literatura corrió por el planeta denunciando las crueldades inauditas de los carceleros. De entre ella escojo, al acaso, esta apostilla con que concluye cierta dolorosa descripción: "Hay un grado de realidad que lo hace a uno creer que está soñando, a pesar de que nunca se ha estado más lejos de los sueños". Lo que quiere decir que las víctimas unieron el sufrimiento con la pesadilla, y que hallaron a la realidad más dura que la imaginación. Pues bien, mientras España y Francia, al triunfo del caudillo gallego convirtiéronse en campos de concentración; en tanto el mundo germánico y balcánico, así como la China ocupada por el Japón eran zonas malditas, gigantescas, que concentraban a hombres vencidos o perseguidos, México, el primero, abrió sus puertas a los republicanos españoles, para recibirlos, no en calidad de concentrados, ni de extraños, sino en su condición de hombres, que podían gozar de los derechos inherentes a un pueblo libre. El haberse apartado de la generalizada política de concentración, dignificando a la condición

humana, es presea que México ostenta con orgullo, y fue, sin duda alguna, una empresa que honra a la política internacional de la Revolución.

A las veces la débil causa del derecho supervive a las ambiciones de los dictadores. Esto aconteció en San Francisco, cuando las Naciones Unidas iniciaron el nuevo ensayo de organización internacional. México concurrió, antes que como vencedor por haber participado en grado casi virtual en la conflagración, como miembro de la comunidad de las naciones. Su antigua adhesión al Pacto de la Liga le daba ese derecho. Pero México, como todos los países débiles, se encontró allí con la antidemocrática distinción de "grandes" y "pequeños", en donde se otorgó al Consejo de Seguridad algunas de las prerrogativas que se quitaron a la Asamblea General, para convertir en más débil a ésta, a cambio de hacer más poderosos a los poderosos. Más adelante, las reyertas que los vencedores han estado promoviendo entre sí, antes que a la tranquilidad mundial parecen llevar al próximo fracaso del derecho, y al desaliento de los espíritus.

Con todo, el mundo se remueve intensamente. Ha surgido Asia, y América (me refiero a la América nuestra) se conserva pacifista y defensiva. Europa aguarda con pesimismo el resultado de las pugnas en turno, mientras en África los imperialistas cosechan los frutos de las inquietudes raciales. A algunos de los vencidos, como Italia y el Japón, los están vulcanizando sus antiguos vencedores. Y Alemania sigue constituyendo frontera de los campos en que se ha dividido el planeta. Todos hablan de paz, pero la paz no señorea; antes por el contrario son las inquietudes y la inseguridad la tónica de nuestros tiempos. Puesto que el mundo quiere la paz, y ésta tarda en llegar, es evidente el fracaso de los banqueros internacionales y de los estadistas para dar tal seguridad; por otra parte, hay que denunciar que esos personajes en el fondo no están dispuestos a otorgarla. La obra, entonces, como obra que corresponde a toda crisis, empieza a estar a cargo de los hombres de pensamiento. Si alguien puede salvar al mundo es la inteligencia al servicio de los grandes valores humanos. Comprenderlo en este sentido es apartarse y repudiar la carrera armamentista a que están dedicadas las grandes potencias. No hay lugar ni ocasión para hablar de derecho y justicia, en un mundo cuyo lenguaje se articula con las armas nucleares y solamente pueden hacer uso de él las Cancillerías de los poderosos. Por eso somos pacifistas. También por eso evitamos la ofensa y la provocación.

En nuestra definitiva debilidad sabemos que el desequilibrio mundial es tenso e inestable, porque con la fuerza se pretende dar vida a la flamante convivencia internacional.

En la Carta de San Francisco, nuestra diplomacia, aliada a la diplomacia latinoamericana, logró el reconocimiento de los Organismos Regionales, puesto que un siglo de ensayos de unidad continental, revelaba que no se improvisaba el interamericanismo. Ahora bien, la conjunción del Organismo Mundial con los Estados americanos quedó perfeccionada en Bogotá, y México fue, esa vez, uno de los principales artífices. Por lo demás, el mundo y América constituyen una perspectiva cargada de cuestiones inflamables; pero nuestra patria conserva su vinculación con la Carta Constitutiva Americana, al mismo tiempo que con las Naciones Unidas colabora en los procedimientos que robustecen el gran organismo internacional porque no abandona la inveterada y romántica adhesión a la causa del derecho. Desde luego subrayaré dos puntos para ilustrar la anterior observación. México participa en la Convención para prevenir y castigar el delito de genocidio, y en la Organización Internacional que protege a los refugiados. Por la primera, hace público el propósito para que se castiguen los crímenes que se cometan contra la humanidad; que en cuanto a su intervención en favor de los refugiados de todo el mundo, no hace sino seguir su conocida práctica de proteger a los perseguidos: lo mismo en el caso de Trotsky, que en el de los republicanos españoles; igual que cuando los beligerantes de Corea se metieron en un callejón sin salida, para que México propusiera que fueran los prisioneros los que escogieran libremente el lugar de su destino provisional. Esa ocasión se trató, como en épocas anteriores, de luchar por la dignificación humana; y fue empresa que, independientemente del fracaso que sufrió, también honró a nuestra patria. El caso de los guatemaltecos perseguidos por el actual gobierno de su patria, y que ha motivado una fuerte propaganda señalándolos como delincuentes del orden común, son, en nuestro país, asilados políticos. Es posible que a la pasión partidarista que prevalece en la República centroamericana, no haya satisfecho la decisión de nuestros tribunales, al considerar a aquellos guatemaltecos como asilados políticos; pero por encima de las circunstancias está nuestra tradición, y esa tradición se funda, además, en los pactos internacionales que atribuyen al país re-

querido calificar los delitos imputados a las personas, cuya extradición se demanda. Así actuó nuestra patria. Y aun suponiendo que no pueda estar en lo justo y que los asilados de que se trata, en verdad sean responsables de delitos de orden común; acabará por valer más, el exceso en la protección, a que el asilo político se vea destruido, acabado, abandonado por México, uno de los pocos países, quizá el único, que en el siglo XX, contrapuso a los inhumanos campos de concentración, la generosa oportunidad a los vencidos políticos, de vivir en su jurisdicción una existencia libre y digna.

Hasta aquí lo que se refiere a las Naciones Unidas y a ciertos enlaces con la convivencia americana. Ahora fijemos nuestra atención en los problemas que corresponden, estrictamente, a la Organización de los Estados Americanos. Cuando se habla de nacionalismo suele pensarse que la vida se reduce. No es el caso de México. Hemos aprendido a ser nacionalistas sin preterir al mundo que nos rodea. En el vasto escenario continental y colocados en medio de un poder tan absorbente como el norteamericano, y de una serie de pueblos que nos son afines por origen, lenguaje y costumbres, el nacionalismo nuestro se ha enseñado a participar de lo propio y de lo universal. Víctima constante del mundo de occidente, ha adquirido la sensibilidad que le permite distinguir las agresiones y el carácter de la amistad entre los pueblos. A lo que se debe agregar que la exigencia geográfica determina ineludiblemente a nuestra política internacional.

Cabe entonces decir, que México se ha significado por una adhesión a los negocios del Continente; y por soportar el riesgo y el dolor de lo que sucede en la zona del Caribe, pues formando parte de ella, con ella ha sufrido los embates expansionistas de los Estados Unidos. En el tiempo en el que la Revolución triunfó en el orden castrense florecía la Doctrina Monroe, unilateral y ocupada en cometer múltiples agravios; estaba en auge, también, la "Diplomacia del Dólar", que se caracterizaba como la intervención en nuestros asuntos a fin de proteger a los inversionistas extranjeros, inversionistas que se habían constituido en un estado dentro del Estado, y lo que era peor, en un estado más poderoso que nuestro Estado, constitucional y legítimo. Corrían los tiempos en los que el Presidente Carranza, procuraba contrarrestar al imperialismo, por medio de la idea de que la América española tenía que unirse para resistir los atropellos de la América sajona. Dividido como estaba el Hemisferio, so-

brevino la Primera Guerra Mundial y pese a los esfuerzos de la diplomacia germana para arrastrarnos a su parcialidad, México se conservó neutral, ya que, no le interesaba apoyar los sueños del Kaiser, y por el otro lado tampoco aliarse al poderoso país que era poco menos que su verdugo. Para entonces Wilson tenía, entre otras armas con el fin de sojuzgarnos, la del no reconocimiento de los gobiernos establecidos por golpes revolucionarios; así como también podía esgrimir la panamericanización de la Doctrina Monroe.

Lo difícil de nuestra situación diplomática consistía en que había que combatir al imperialismo estadunidense, al mismo tiempo que otorgar la colaboración en los negocios continentales. Ahora bien, como las Conferencias Internacionales del Hemisferio eran una tribuna, desde donde se podía hacer la defensa de nuestros principios y emprender el ataque al imperialismo, desde ese lugar la diplomacia mexicana lanzó sus dardos, convirtiendo en políticas y jurídicas, a unas asambleas que antes se ocupaban en negocios tan innocuos, como el unificar las pesas y medidas en el Continente.

En 1923, México no asistió a la Conferencia de Chile, pero allí su espíritu estuvo presente para poner en evidencia al recurso del no reconocimiento propalado por Wilson, ya que en esos días los Estados Unidos no reconocían a nuestro gobierno; esto es, si México no tomó parte en la Conferencia chilena fue un vacío muy significativo que sirvió para mellar y poner en evidencia al no reconocimiento wilsoniano. En 1928, en La Habana, nuestro país fue el adalid del principio de no intervención; como resultado, los Estados Unidos formularon la reserva correspondiente, en tanto que el gran número de repúblicas americanas se pronunciaban por la tesis mexicana. En 1929, el Tratado de Arbitraje, concluido en Washington, entrañó otro adelanto en las relaciones pacíficas de América y, en el fondo, un triunfo más para nuestra diplomacia. Por supuesto que no pretendo sostener que México realizó todo en el progreso del interamericanismo; mas sí, y sin incurrir en hipérbole, considerar que la amarga experiencia que como componentes de la zona del Caribe habíamos apuntado, los peligros soportados, y nuestra firme actitud de resistencia, constituyeron factores decisivos para llevar al triunfo las tesis que se convirtieron en tesis hispanoamericanas. Paulatinamente los puntos de vista del imperialismo fueron perdiendo posiciones, claro está que en el campo del derecho contractual internacional de América.

La Segunda Guerra Mundial impulsó en forma apreciable a varios de los principios que ahora son característicos de la Organización de Estados Americanos. A partir de la Conferencia de Lima (1934) que suscribió el cordón sanitario continental contra la intromisión de las ideas nazifascistas, pasando por Montevideo, para llegar a la Asamblea de Buenos Aires de 1936, en donde se obtuvo el reconocimiento del principio de la no intervención y se proscribió a la guerra como instrumento de conquista, la diplomacia mexicana fue recogiendo la cosecha de su lucha contra el imperialismo. Ciertamente que había aparecido la política del Buen Vecino, con la cual los Estados Unidos cambiaron el trato hacia los hispanoamericanos. Cambiaron he dicho, porque debo traer el recuerdo de las palabras del Presidente Ávila Camacho, expresadas para justificar nuestro acercamiento a Norteamérica: "Han sido ellos, dijo, los que cambiaron y no nosotros". Por ejemplo, proscribir la guerra como instrumento de conquista, era proscribir ocupaciones del tipo de las de Veracruz, Nicaragua y Santo Domingo. Aceptar la no intervención, era acabar con el reconocimiento de los gobiernos como arma de penetración, y liquidar el pretexto de Teodoro Roosevelt, que exigía la buena conducta de nuestros gobiernos para no aplicarnos el garrote del gendarme internacional. La Doctrina Estrada acabó por desplazar a la tesis Wilson. La política del Buen Vecino sustituyó a la Doctrina Monroe. Por eso, si alguna vez esta Doctrina se vuelve a usar como instrumento de conquista, ha de ser para dejar sin valor y desconocer las firmas, que en Buenos Aires y Bogotá, estamparon los Estados Unidos a fin de acallar los temores de Hispanoamérica.

Cuando Hitler desencadenó la guerra, los procedimientos de consulta hicieron su aparición. Tuvieron lugar las reuniones de La Habana, Chapultepec, y Río de Janeiro, que establecieron que la agresión a uno de los estados americanos se consideraría como agresión a todos ellos; consecuentemente surgió el pacto de seguridad y de ayuda mutua. Una ayuda que abarcaría, fundamentalmente, el triple aspecto: político, militar y económico. Mas para entonces la diplomacia mexicana comenzó a usar otros métodos, sin perder de vista los propósitos pacifistas y defensivos. Por supuesto que las conferencias americanas siguieron constituyendo su alta tribuna. En esta nueva etapa en la que no era necesaria la discusión violenta, pues olvidados los recelos y viviendo los tiempos de buena voluntad inherente a

los buenos vecinos, las preocupaciones fueron otras. En efecto, nuestros poderosos amigos ya daban muestras de tener ante sí el grave problema, que hasta la fecha no han podido resolver satisfactoriamente, de ser, al mismo tiempo, la primera potencia de América, y la primera, del mundo. Esta ambivalencia se ha traducido en un conflicto para ellos, y el conflicto, a las veces, los Estados Unidos lo han pretendido satisfacer supeditando los negocios del Hemisferio a los intereses que representan en el mundo. Obvio es decir, que la sensibilidad hispanoamericana, y muy especialmente la de México hasta estos momentos han podido hacer la distinción de la frontera sutil que existe en tan delicada cuestión, ya que son, hasta donde sus fuerzas lo permiten, un valladar que equilibra, un censor que impide confundir las preocupaciones estrictamente norteamericanas para el y en el Continente, con los intereses generales que en el planeta tienen que cuidar nuestros poderosos vecinos. Varios son los ejemplos que pueden recordarse a fin de ilustrar este aspecto de nuestra política diplomática. Mas en gracia a la brevedad arranco, de entre los distintos antecedentes, el somero análisis de la posición que México sostuvo durante la Conferencia de Bogotá, celebrada en 1948.

Organizadas las Naciones Unidas a través de la Carta de San Francisco, era preciso que el interamericanismo recapitulara todos sus esfuerzos y se reorganizara, a la vez, congruentemente con las obligaciones contraídas en el puerto californiano. Fue México quien propuso esa idea y quien aportó su esfuerzo generoso, procurando que el panamericanismo dejara de presentar la característica unilateral y de tutelaje que le habían impreso los Estados Unidos para convertir a la organización continental en una entidad multilateral, en la que participan, sin distinción de fuerzas, todas las repúblicas del Hemisferio. El futuro dirá si en este aspecto hemos acertado; o bien si incurrimos en el remedo de igualdad entre los estados, según se aprecia en la Organización de las Naciones Unidas. Pues es lo cierto que el interamericanismo, según fue instituido en Bogotá, fincóse en la igualdad jurídica de los estados, sin olvidar el respeto a los derechos humanos, extremos éstos que mucho se apartan de la distinción que en las Naciones Unidas quedó rígidamente establecida entre estados "grandes" y "pequeños", distinción que sólo atiende a la fuerza y a los intereses imperiales que representan cada uno de los poderosos, con olvido de los intereses de los países "pequeños".

Fue también en Bogotá donde México sostuvo la conveniencia de que la organización americana fuera pacifista, y que la ayuda económica que se prestara a los países de modesto desarrollo, tuviera por mira la ayuda sin hipoteca y sin el cobro de vidas humanas, que se inmolaran para provecho del imperialismo. El canciller Torres Bodet sostuvo que había que organizar a un panamericanismo viviente, eficaz y orgánico, que no olvidara a "América en el descanso de las victorias" ni improvisara "sus cauces bajo la sombra de las batallas". Para referirse al Plan Marshall, Torres Bodet adujo: "Encomiamos la noble actitud adoptada frente a una situación que nos conmueve profundamente: la de aquellas regiones martirizadas por la guerra. Desearíamos, no obstante, ver al mismo tiempo las privaciones de los países que por espacio de muchos lustros han sido los mártires de la paz. Al mirar, en las fotografías de los periódicos, a los europeos demacrados por una larga permanencia en los campos de concentración, su espectáculo nos produce tanta mayor amargura cuanto que lo que esos cuerpos exangües y castigados nos traen a la memoria, invenciblemente, es la imagen de nuestros indios".

Estas ideas eran concurrentes y cumplimentarias a las que había sostenido nuestra diplomacia en relación con la ayuda militar y con la ayuda económica. Me explicaré un poco más. En Río de Janeiro se procuró delimitar la zona neutral (cuando se declaró neutral América) para que el principio de la ayuda mutua no fuera nebuloso ni ilimitado. Por lo que respecta al órgano militar, creado también en la capital del Brasil, se procuró no constituirlo en superestado, ni en una entidad permanente; sino en órgano circunstancial y limitado, limitado precisamente a los momentos de ayuda que el Continente en su conjunto llegue a necesitarla. He aquí las razones por las que, más tarde, el presidente Alemán rehusó firmar un compromiso internacional que le propusieron nuestros poderosos vecinos y que representaba el riesgo de vincularnos a las empresas militares de los Estados Unidos que por el mundo han emprendido.

En cuanto a la ayuda económica precisa reconocer que se hace indispensable, ya que el impacto de la segunda guerra desequilibró a los mercados latinoamericanos, con graves trastornos para las economías internas. Ahora bien, durante la Conferencia de Washington (1951), los miembros de la Organización Continental consideraron las múltiples y distintas consecuencias que gravitan sobre cada una de esas economías, y lle-

garon a acuerdos que ayudan a nuestras repúblicas, robusteciéndolas en lo económico, y previniéndolas de las consecuencias desastrosas de la segunda guerra. Eso sí, cuando se propuso que a cambio de tal ayuda enviáramos soldados a Corea para combatir en aquel frente, México, de manera enérgica levantó su voz y sostuvo la tesis contraria que, por mi parte, llegué a precisar con estas palabras: "No estamos dispuestos a cambiar dólares por la vida de nuestros hombres".

Todavía una delicada cuestión se planteó en Bogotá, pues se pretendía exigírsenos la protección del capital privado extranjero conforme a estipulaciones de carácter internacional. Si pues en las páginas de nuestra historia se multiplican los incidentes desagradables, provocados por los inversionistas extranjeros que han pretendido y logrado gozar de situaciones privilegiadas, obvio es decir que, esa vez también, luchamos contra la tesis, arguyendo que la Constitución mexicana y sus leyes secundarias disponen la protección de la propiedad privada, sea nacional o extranjera, lo que hacía innecesario el compromiso de carácter internacional que se nos proponía; sin que por ello desconociéramos, claro está, la facultad que los demás estados americanos tienen para concluir pactos que otorguen protección a las inversiones extranjeras. Ahora bien, como un buen número de las repúblicas del Continente se pronunció en favor de conceder garantías a la inversión extranjera por medio de un tratado internacional, México hizo la correspondiente reserva, fundada, repito, en que nuestra Carta Política y las leyes secundarias son explícitas y protegen adecuadamente a las inversiones privadas.

Hasta entonces no había sido posible organizar la cuestión económica. Tal vez por lo complejo y difícil del problema, pues las condiciones internas de los Estados Unidos y las peculiares de cada una de nuestras Repúblicas imposibilitaban llegar a soluciones adecuadas. Varias veces se convocó a conferencias de carácter económico, y otras tantas esas conferencias se pospusieron. El cambio del régimen demócrata al republicano que los Estados Unidos optaron, eligiendo presidente al general Eisenhower, tuvo cierta repercusión en la Organización de los Estados Americanos. La diplomacia republicana, que estaba ausente de los negocios del Hemisferio desde la Conferencia de La Habana (1926), de nueva cuenta hizo su aparición en la Conferencia de Caracas (1954), y la hizo con la rigidez que le es propia y que tantas inquietudes causara en la América hispana del Caribe, allá cuando comenzaba el presente siglo. John Fos-

ter Dulles, Secretario de Estado, se propuso convertir a la Reunión de Caracas en una asamblea política que sirviera a sus puntos de vista, para dejar en segundo plano a la cuestión económica, materia para la cual había sido organizada la Reunión, y que era de necesidad urgente a las repúblicas iberoamericanas. En verdad, el estado de sus respectivas economías, era poco menos que deplorable.

Y todo hubiera estado bien, si el Secretario Dulles no hubiese dado muestras de querer retroceder en algunas conquistas del interamericanismo. Al socaire de la lucha contra el comunismo internacional, Dulles imprimió a la asamblea de Caracas un sentido fundamentalmente político, con pretensión de que América abandonara su política defensiva para adoptar una acción ofensiva; pero lo que fue peor, obtuvo un acuerdo de nuestras repúblicas que si por un lado proscribe al comunismo, por el otro atenta contra el principio de no intervención, tan penosamente conseguido por la diplomacia iberoamericana. Por eso, México, en compañía de la Argentina, se abstuvo de votar la moción, declarando que en su Carta Política y en sus códigos punitivos está la defensa inmediata contra la disolvente doctrina comunista, en tanto que en la organización social, con vista a satisfacer las necesidades de las clases necesitadas se halla la más eficaz resolución al peligro que representa el comunismo. Hay que subrayar que en la primera prueba que tuvo la Carta de Bogotá, no salió airosamente librada, antes bien, fue motivo de rectificaciones que implican retrocesos dentro de la historia del Interamericanismo.

Una vez más en América se complican las relaciones entre nuestros pueblos. Los Estados Unidos necesitan constituirnos en un frente expedito y que les sirvamos de sólido resguardo. Ha logrado introducir determinadas cisuras en el bloque (que debiera ser compacto) de Iberoamérica, especialmente porque en la región del Caribe actúan dictadores que miran más por sostenerse en el poder bajo la sombra norteamericana, que por resguardar el decoro de sus pueblos y conservar la unidad latinoamericana. Y esos dictadores son los que aumentan el número de los votos, para dar el triunfo o la derrota a las proposiciones, mociones y recomendaciones, en las asambleas americanas.

En tan difícil clima, México tiene que moverse sosteniendo que América debe conservar la característica de un continente, en donde la agresión está proscrita; y que nuestras repúblicas no

tienen para qué embarcarse (como no lo han hecho con anterioridad), en las aventuras imperialistas. Somos amigos de los Estados Unidos, pero no socios, porque de serlo así, constituiríamos una sociedad *sui generis*, donde nos tocarían las responsabilidades y cargas de la sociedad, pero sin alcanzar las ganancias de ella; pues un socio tan poderoso, difícilmente compartiría con sus débiles socios esas ganancias. La naturaleza humana no toca los linderos de semejante desinterés. Somos amigos de los Estados Unidos y queremos seguir siendo sus buenos vecinos, con el fin de conservarnos dentro de la experiencia continental que ya es secular, y respetar el estatuto jurídico que los pueblos americanos se han dado a sí mismos, para que rija sus relaciones internacionales. Será mejor y más sólida esa posición, que pretender destruir lo organizado en Bogotá, o retornar a prácticas imperialistas que distanciaron a nuestros pueblos. En esto como en otros muchos capítulos internacionales, hay que pensar que vivimos en el mismo continente. Y no perder de vista que nosotros, los iberoamericanos, siempre hemos hecho honor a la obligación de formar parte de América. Por eso, México, debe luchar por la Carta de Bogotá, en cuanto que los documentos elaborados y firmados en la capital de Colombia recogieron los principios fundamentales de la convivencia pacífica, cultural, jurídica y política de los pueblos americanos. Y debe pugnar porque esa Carta sea enriquecida con nuevos conceptos, que hagan más firme y más pacífica la vecindad de países provenientes de distintos orígenes y culturas, pero que la han convertido en buena vecindad, y aspiran a perfeccionarla en los planos del respeto mutuo y la comprensión recíproca.

Ahora bien, el desbordamiento económico norteamericano, que ha seguido a la segunda guerra, pone a prueba, de nueva cuenta, las bondades del Interamericanismo. Por un lado está el gobierno de los Estados Unidos, que tiene como filosofía política primordial la de proteger a los intereses privados de sus conciudadanos. Y por el otro, nuestras repúblicas con economías débiles, a las que aquejan la invasión de capitales estadunidenses, y la contracción de sus mercados, así como el desequilibrio que trae aparejado el trato discriminatorio que los Estados Unidos practican con su comercio para con nuestras repúblicas. He aquí el juego de intereses encontrados, que merece la solución justa y adecuada en beneficio de la tranquilidad continental.

En el caso de la invasión de los capitales estadunidenses,

es necesario que esos capitales no pretendan constituirse en un estado dentro del Estado; que respeten las leyes domésticas de los lugares en donde actúen; y que sirvan para complementar y robustecer las economías de nuestras repúblicas, pero no para convertirlas en colonias, ni en fuentes de explotación de sus riquezas naturales, y menos del trabajo de los aborígenes.

En lo que se refiere al comercio con nuestras repúblicas, deberá propugnarse la disminución de las barreras arancelarias que han levantado los Estados Unidos, y que mantienen el volumen comercial entre nosotros a índices inferiores de los que debieran ser; pugnarse por la implantación de un sistema crediticio más amplio y más liberal, en beneficio de Iberoamérica; luchar porque la ayuda suministrada a nuestros pueblos, en los intentos de buscar mercados para sus productos y en el desarrollo de nuevos productos que pueda absorber el mercado de los Estados Unidos, sea más eficaz. Ahora bien, por lo que respecta a Norteamérica cabe decir que debe revisar las leyes de sus impuestos, de modo que aquellas empresas que deseen invertir capital en nuestras repúblicas, no sean objeto de una doble tributación.

Algunas de esas concepciones han sido tomadas en cuenta por la voz oficial de México, tanto en las asambleas americanas, como en las pláticas bilaterales, que en los últimos meses han introducido los Estados Unidos, y que se manifiestan por las visitas de funcionarios norteamericanos a nuestros países; de tal modo que constituyen principios de la política internacional que concurren: a) al ajuste de esa política a nuevas necesidades y problemas; y b) a conservar isócronamente la clásica posición de defender los principios jurídicos que regulan la vida continental, y a conservar la amistad y los buenos entendimientos en América.

INDUDABLEMENTE que para nuestro nacionalismo la prueba de fuego ha consistido en la discusión sostenida directamente con los Estados Unidos, con motivo de múltiples y a las veces enojosos asuntos. En este orden de ideas el nuevo régimen ha hecho tres defensas: la defensa del movimiento revolucionario; la de la integridad nacional; y la defensa de las leyes constitucionales. A los riesgos que significó la controversia internacional, hay que agregar las pasiones de los distintos grupos revolucionarios, que al pugnar entre sí, se acusan mutuamente de

traición a la patria, conforme tuvieron bajo su responsabilidad salir al encuentro de las pretensiones norteamericanas. Sin embargo, es preciso decir que esas inculpaciones, en rigor, no tienen razón de ser ya que los distintos presidentes de México que tuvieron la necesidad de enfrentarse a los peligros internacionales cumplieron, cada quien a su manera, y siempre patrióticamente. Carranza, Obregón, Calles, Cárdenas, Ávila Camacho y Miguel Alemán realizaron, en las distintas etapas que les correspondió, una labor patriótica, de sorprendente unidad, pese a los distintos procedimientos que pusieron en práctica, de tal modo que si alguno de ellos se hubiera desviado, los resultados fueran distintos a los que contempla el país en estos instantes. Esta realidad es más elocuente que los esfuerzos de los deturpadores, para enfangar el capítulo proceloso de nuestras relaciones internacionales con los vecinos del septentrión.

Si pues la revolución constituyó un movimiento nacionalista contrapuesto de manera vigorosa a la política exterior practicada por el general Díaz, desde luego se hizo indispensable impulsar la defensa del movimiento revolucionario, designando agentes y representantes ante los países extranjeros, que, al mismo tiempo que procuraban elementos para sostener el movimiento, podían servir, como en efecto sirvieron, de propagandistas. Pronto los azares de la guerra pusieron a prueba la entereza del Primer Jefe, don Venustiano Carranza, ya que, frente al ejercicio del derecho de protección que llevaban al cabo las cancillerías extranjeras, él sostuvo con dignidad la tesis mexicana de que no podía irse más allá, en la protección, de lo que los principios del Derecho Internacional prescriben. Y esto, porque en los casos de Benton y la mina "El Desengaño", los norteamericanos pretendieron ampliar su protección a súbditos españoles e ingleses, ampliación que por el solo hecho de promoverla, revelaba el ánimo de intervenir en nuestros negocios con cualquier pretexto.

Que tal era el riesgo, lo demuestran las vías de hecho que se pusieron en práctica, y que motivó la defensa de la integridad nacional efectuada con presencia de ánimo por Carranza, ante el incidente de Tampico, la ocupación de Veracruz y el caso Colombus, este último que dio lugar a la Expedición Punitiva de Pershing. Si el pueblo en la invasión de Veracruz y en la Expedición Punitiva respondió ofrendando su vida, el Primer Jefe, en el aspecto defensivo de la diplomacia, se comportó con habilidad y patriotismo. Habilidad por cuanto evitó que Victo-

riano Huerta capitalizara en su favor el atropello al puerto veracruzano; y porque en ocasión de los buenos oficios de Argentina, Brasil y Chile, cuyas siglas ABC dan nombre al incidente, impidió que los negocios domésticos de México fueran involucrados en la discusión de nuestras diferencias con los Estados Unidos. Con patriotismo, por cuanto en medio del vendaval que significaba la lucha de facciones, las penetraciones militares yanquis quedaron circunscritas, y a la postre los norteamericanos abandonaron el territorio nacional, por virtud de las negociaciones del Primer Jefe. El recuerdo de una argucia pondrá de manifiesto cómo a la humillación que nos causara el atropello de Veracruz, se adicionó con cierta nota yanqui que no fue sino como pretexto para retardar la evacuación. En efecto, el 23 de septiembre de 1914, el Secretario de Estado expresaba sus temores porque al abandonar Veracruz, las autoridades mexicanas cobrarían dobles impuestos, impondrían penas a los mexicanos que habían prestado servicios a los invasores, y porque no se otorgarían garantías a unos religiosos refugiados; por supuesto que se pedían seguridades de que nada de ello sucedería, después de la desocupación. La Primera Jefatura se encontró ante el ejercicio de un tutelaje inusitado que, por lo demás, ni habíamos solicitado ni merecíamos. Por primera vez un gobierno extranjero, pretendió proteger en suelo mexicano a ciudadanos mexicanos, nada menos que contra México y contra posibles actos de autoridades mexicanas.

No está por demás subrayar que en el capítulo de las relaciones con los Estados Unidos todo es importante. Conforme se avanza en el análisis, acrecienta el significado de la lucha sostenida por el débil contra el poderoso. A la angustia que causaron las penetraciones militares, dio paso a la larga y tesonera controversia que sostuvimos en defensa de nuestra Carta Magna, especialmente del artículo 27 constitucional, en las materias agraria y del petróleo.

Afectar de alguna pero legítima manera, a los intereses agrarios norteamericanos, era motivo de controversia internacional. Toda disposición que nuestro gobierno dictaba en relación con los intereses petroleros era, asimismo, ocasión de correspondencia diplomática, de protección muchas veces agresiva y de constante zozobra. Igual cuando el presidente Carranza expidió el decreto ordenando que se manifestaran las propiedades petroleras y sus valores respectivos de manera detallada, que cuando se establecieron los impuestos sobre terrenos y con-

tratos petrolíferos celebrados con anterioridad el primero de mayo de 1917, por cuanto se acusó a esas disposiciones de confiscatorias, de injusticia manifiesta, y de falta de aviso suficiente para las compañías petroleras. La confiscación y la retroactividad del artículo 27, se constituyeron en cargos que constantemente se esgrimieron contra las leyes de México, contra los actos del Ejecutivo en materia petrolera, y aun por el simple hecho de anunciar que la ley reglamentaria del artículo 27 constitucional en materia de petróleo, estaba en preparación.

Con el señor Carranza se plantearon los problemas inherentes a la aplicación del artículo 27 de la Carta Magna, en tanto que a Obregón le tocaron los vencimientos de los plazos. Y esto porque la Cancillería norteamericana acabó por convencerse que no cejaríamos en la política revolucionaria, según lo prescrito por el artículo 27 de la Carta Política. En 1921, nuestros vecinos propusieron al presidente Obregón un Tratado de Amistad y Comercio que tenía el encargo de hacer nugatorios los efectos de la Carta Magna, constituyendo una nueva modalidad de la "Enmienda Platt", que nos dejaría subyugados al imperialismo norteamericano, sin derecho a expedir las leyes que convinieran a nuestro desarrollo, sin derecho a ser aplicadas por nuestros tribunales, e interpretadas por la Suprema Corte de Justicia. Por supuesto que Obregón rechazó patrióticamente la firma de tratado tan oprobioso.

Para ofrecer, en cambio, pagar a los intereses legítimos extranjeros afectados. De ahí que comisionara a su Secretario de Hacienda, don Adolfo de la Huerta, con propósitos de arreglar el ajuste y pago de la Deuda Exterior, por entonces en suspenso. Pero rechazado el Pacto de Amistad y Comercio, se recurrió a las pláticas entre los representantes personales de los presidentes de México y Estados Unidos, que en nuestra historia se conocen con el nombre de Conferencias de Bucareli. Con tal procedimiento se procuró amortiguar el impacto de la tremenda presión norteamericana a favor de las compañías petroleras, y, desde luego y fundamentalmente, confirmar la tesis que desde los tiempos del presidente Carranza se había suscitado, esto es, que el artículo 27 constitucional no era ni retroactivo ni confiscatorio. Con las Conferencias de Bucareli se obtuvo un respiro que, por sí mismo, no daba fin a la controversia, sino que había que seguir adelante. Ahora bien, por lo que respecta a los intereses yanquis que ya habían sido afectados, el ajuste quedó bajo arbitraje internacional, con lo que, tan delicada ma-

teria, abandonó la jurisdicción de la diplomacia, para entrar en la del litigio jurídico; recurso menos peligroso, que el de la gestión directa de las cancillerías imperialistas.

Más tarde el presidente Calles emprendió la reglamentación del artículo 27 constitucional en materia del petróleo, y repito, fue suficiente que se anunciara el estudio previo de esa reglamentación, para que se promovieran gestiones arrogantemente conducidas por el embajador Shiefeld, al grado de que hubo momentos en los que, los enlaces entre los dos países, estuvieron a punto de romperse. Más aún, los intereses petroleros promovieron la acción directa del Departamento de Estado, hasta lograr un conato de ocupación del puerto de Tampico. Sólo la serenidad de Calles, su habilidad, pues incluso recurrió a procedimientos propios de la picaresca, pudo dejar a descubierto las maniobras de los diplomáticos norteamericanos en parcialidad a los intereses petroleros, y detener la inminente invasión de Tampico, así como lograr el retiro del embajador Shiefeld. En este incidente son dignas de recordar las instrucciones que el presidente Calles diera al entonces jefe militar en la Huasteca, general Lázaro Cárdenas, recomendándole que en el momento de la llegada de los invasores se retirara al interior del país, no sin antes incendiar los pozos petroleros, "incendio cuyo resplandor debe iluminar a Nueva Orleans".

Con Morrow, el trato norteamericano comienza a transformarse. De este modo fue posible la expedición de la reglamentación del petróleo, así como obtener la declaración norteamericana de que, a partir de entonces, todo lo referente a la cuestión petrolera quedaría sujeto a las leyes mexicanas y a la administración pública de México. Esto fue el pórtico de lo que, andando los años, por virtud de nuestra constancia y también por el cambio del trato en la Cancillería norteamericana, ante la rebelión de las compañías petroleras, pudo llevarse al cabo. Por supuesto que aludo al significativo, patriótico y acto de mayor trascendencia que en la controversia se realizó, como fue la expropiación, que decretó el presidente Cárdenas, expulsando al capital petrolero y substituyendo en la explotación de los bitúmenes, por intereses nacionales. Ante este hecho, el elogio es superlativo y el espíritu se conmueve de satisfacción.

Más aún. El cambio norteamericano en el trato hizo posible el arreglo global de las reclamaciones; el ajuste de la Deuda Petrolera de acuerdo con la tesis mexicana, o lo que es lo mismo, que las compañías jamás fueron propietarias del petróleo

que se conservó en el subsuelo. De ahí que vuelva a subrayar que si Carranza, Obregón o Calles en algún momento hubiesen flaqueado, el presidente Cárdenas no hubiera estado en condiciones de culminar, con la expropiación petrolera, nuestra larga lucha en defensa del artículo 27.

Como bien se sabe, bajo la presidencia de Ávila Camacho se ajustó el monto de la Deuda Petrolera y comenzaron a cubrirse los pagos correspondientes, pagos que continuaron entregando las administraciones de Miguel Alemán y del actual presidente, don Adolfo Ruiz Cortines, y que han sido posibles por el innegable esfuerzo de los obreros y funcionarios de Petróleos, que, al trabajar por México y por el prestigio de su industria, se han hecho dignos del más noble reconocimiento. Ahora bien, el camino fue largo y escabroso, pero su importancia estriba en que, a la postre, México pudo enseñar al mundo que el derecho a determinarse por sí mismo y a dictar sus leyes, aplicándolas a despecho de los intereses aviesos, hizo las veces de lucha por una nueva emancipación: la emancipación que hemos iniciado frente al imperialismo.

Y es que la preservación jurídica en cierto modo está resuelta. Falta, en cambio, emprender, con arrojo y habilidad, la defensa económica de México. Y no es porque no se haya puesto manos a la obra, sino porque después de la segunda guerra, nuevos y más agudos problemas se plantean al país en el campo económico. Por ejemplo el alud de las inversiones extranjeras aparece incontenible, y si no se pierde de vista que la filosofía del inversionista norteamericano se basa en la obtención de la ganancia, alejada ésta de fines humanitarios, o de conveniencias políticas, sociales y militares, entonces, se podrá comprender qué grave es el problema de la invasión de capitales extranjeros. La ganancia, por otro lado, ha dejado atrás límites moderados en sus índices, para alcanzar, francamente, el grado de la especulación. Y de este modo nos hallamos que la invasión de capital norteamericano, presenta las siguientes características: a) Una inicial y aparente inyección de bonanza en la economía nativa; pero a la corta y en adelante a la larga, una sangría constante que, por medio de las ganancias convertidas en utilidades, va a engrosar al país exportador de capitales; en b) reparto de dividendos a los dueños extranjeros del capital extranjero, cada vez con mayores porcentajes; c) pago de los despilfarros que se han llevado a cabo con motivo de la segunda guerra europea, pero que, nosotros que poco o nada obtuvi-

mos de ella, por el camino de la devaluación de la moneda nos vemos en la obligación de cubrir tales despilfarros en impresionante proporción.

Por otra parte esas inversiones extranjeras estancan el crecimiento de los capitales nacionales, ponen trabas a la industrialización de México, de tal modo que en suma puede decirse que esas inversiones, salvo la euforia del primer momento, constituyen el riesgo de que el concepto de ganancia sostenido por el inversionista provoque en el futuro conflictos entre México y los Estados Unidos; y que el poder que por sí mismo representan hagan imposible que se constituyan entre nosotros capitales nacionales suficientemente poderosos para fortalecer la economía del país; y que por otro lado detengan, retarden o destruyan la industrialización de nuestra patria. He aquí los riesgos que deben preverse y salvarse por parte de nuestra política hacendaria, por mucho que nuestros funcionarios estimen que lucharán contra vientos contrarios y contra intereses poderosísimos. El desiderátum debe tender a la formación de capitales nacionales, que sean basamento de la economía mexicana; a persistir en la industrialización de nuestra república; y a procurar que el capital extranjero coadyuve y sea servidor, pero no el amo, según acostumbra serlo en los países de desarrollo económico embrionario. Claro que es difícil la encomienda, mas el esfuerzo heroico que se ponga en ello tendrá su valimiento y, sobre todo, coronará los sacrificios que hemos realizado para defender a México, frente a un poder absorbente y para quien la costumbre del éxito lo impulsa adelante y no se detiene ante ningún límite.

LA política internacional de la Revolución, según quedó someramente expuesta, tiene estas dos características fundamentales: de defensa a los más caros intereses de la nacionalidad; de cooperación para los altos negocios del Hemisferio y del Mundo, cuando han sido negocios del espíritu. Todo ello, dentro del profundo respeto a los demás países y a México mismo. Todo ello con un sentido pacifista, que nos ha permitido distinguir entre el imperialismo y el internacionalismo. Por eso contra el primero hemos luchado en grado heroico. En tanto que en favor del segundo, hemos realizado la colaboración generosa que nadie nos puede discutir. Ahora bien, que con nuestro nacionalismo no hemos levantado murallas, se comprueba

porque no guardamos odios contra nadie, y hemos estado prestos a pasar por alto antiguos agravios, cuando hemos sentido que se nos respeta y se nos comprende. De ahí que nuestro nacionalismo sea actitud consciente, estado de espíritu, que nada niega al fuero interno, y siempre reconoce que forma parte del mundo al cual, en último análisis, debemos la lealtad suprema de hacerlo más propicio, más de acuerdo con la imagen de la felicidad: en donde los humildes sean elevados, la justicia se extienda, y haya paz para los hombres que paz quieran encontrar.

LA POLÍTICA PENINSULAR Y MACIÁ

Por *Juan ROCAMORA*

La significación humana, la personalidad política y aquel componente misterioso y único que se da solamente en los predestinados, una mezcla de aliento romántico y fuerza magnética, irradiada a través de unos ojos fulgurantes, constituyeron en Francisco Maciá, los elementos primarios que lo convertirían en la más simbólica y completa representación del pueblo catalán. Al querer interpretarlo, verterlo, darlo a conocer con toda fidelidad, se interpreta a través del hombre símbolo, toda la trayectoria de un pueblo en el camino del autoconocimiento primero y de su autodeterminación después.

Guste o no guste, Maciá y con él su gesto, su palabra y su acción, representan el sentir, el deseo y la ilusión del pueblo catalán. Por esto es bueno saber quién era, qué pensaba y qué hizo, si se tiene algún interés en comprender Cataluña y los catalanes y su relación individual y colectiva cerca de los problemas peninsulares. Creo que el hecho de ocuparnos en rememorar los hombres de la IIa. República es importante para los expatriados y para todos los demócratas que sienten aquellos problemas como propios, por cuanto la lucha por la libertad en España esparce en todo el mundo una clara llamada a la conciencia de los hombres libres.

Es por tanto una obligación para todos, rendir pleitesía a los que nos precedieron abriendo con su arado los surcos fecundos de la democracia en las tierras peninsulares, yermas y azotadas por los vendavales y las plagas de la reacción, el fanatismo y la tradición feudal.

No se piense pues, que entretenemos nuestro dinamismo en recuerdos estáticos ni que el exilio nos ha ablandado y vivimos con la vista hacia atrás, apoyados en el muro de las lamentaciones y pensando que "cualquier tiempo pasado fue mejor". Los homenajes que rindamos a nuestros dirigentes de ayer no son ni representa un funeral cívico por etapas, porque no somos, como

otros grupos exilados han sido "un cuerpo a extinguir". Todas aquellas añoradas y gloriosas figuras peninsulares, como la de Francisco Maciá, tienen un valor común, que debe movernos no sólo a la meditación sino que deben aguijonearnos para orientar e impulsar nuestra acción futura de hombres libres.

Tenemos, los demócratas exilados, toda la fuerza vital y todo el dinamismo inherente a la eternidad de la lucha por la libertad y la dignidad humanas. Y esto no se extingue jamás. Importa poco lo transitorio, lo personal, lo penoso de una situación que se prolonga demasiado. El único cuerpo a extinguir que contemplamos es el de la reacción y el cavernarismo, del despotismo y la anulación de la inteligencia, que si nos agobian con su actual predominio, no es menos fatal su fracaso, su caída y su olvido.

Los demócratas peninsulares hoy expatriados debemos reafirmarnos ante estos ejemplos en una línea definida y definitiva, de lealtad absoluta e intransigente a la idea política que defendimos con las armas en una guerra, que es preciso insistir, no ha terminado todavía. Y la vida magnífica de Maciá es una buena prueba de la razón de mis palabras.

Aunque estamos viviendo momentos mundiales de estupor e indiferencia indignante, que inciden con peso demoledor sobre nuestro cansancio de permanentes desplazados y postergados, tenemos a nuestro favor la más limpia trayectoria de un conjunto de pueblos que defienden con su sangre la libertad y el derecho. Nuestra lucha fue el llamado angustioso de los que sucumbían ante la indiferencia o la traición complaciente de quienes debían ser por lógica elemental sus naturales aliados.

Por todo esto he creído que es aprovechar el tiempo, este tiempo que se retrasa en recuperar aquello que nos pertenece: el aire, la tierra y la vida misma de nuestra patria, aprovecharlo digo, para volver el pensamiento hacia uno de aquellos hombres que supieron sacar del marasmo peninsular borbónico —feudal y fecal diría Neruda— de la charca dormida, una república democrática romántica, comprensiva, joven y plena de fraternales quimeras; una república tan utópica que se permitió creer en los tratados internacionales, en el Derecho supremo de la Ley, en la palabra dada, en el humanismo.

Y en aquella república surgió a la madurez constructiva la política catalana de Maciá y de Companys. Fue para Cataluña la hora de la fe y de la realización.

Hasta entonces el catalanismo había tenido matices de opo-

sición separatista, de apoliticismo o de colaboracionismo monárquico conservador. Nuestra actitud era la de la afirmación y el arrebato. El arrebato como todos, pasajero. La afirmación reivindicativa. El separatismo de Maciá y el separatismo catalán en general, han tenido su razón de ser más poderosa, en cuanto ha existido una reacción y una falta de comprensión en los poderes centrales absorbentes. Cuando la república promete escuchar los anhelos de liberación social y política de Cataluña, encarnados en Maciá, este hombre, el terrible y cerril separatista, abre sus brazos; y se descubre de pronto que hay en su pecho toda la ternura, toda la fraternidad y toda la tolerancia de un pueblo.

En este sentido humanista y universal de la tolerancia que impregnó la vida de Maciá queremos hacer especial hincapié, porque es en ellos en los que se eleva su personalidad y en ellos se agiganta.

Sintetizaré lo más rápidamente posible los datos biográficos que sitúan la venerable figura del Avi Maciá, en el mosaico político de su época.

"Francisco Maciá: el hombre que he conocido que más se parece al Quijote", dijo en memorable ocasión aquella finísima intelectual francesa, la Sra. de Noailles.

Y en la carta al presidente de la Audiencia de París que encabeza con esta frase, la Sra. de Noailles da una bella silueta del hombre que con sus compañeros iba a ser enjuiciado por los tribunales franceses. "No conozco de Maciá otra cosa que la nobleza conmovedora y como surgida de la leyenda, de un carácter consagrado al honor y embebido en su idea.

"La suavidad y el hechizo ingenuo que se envuelven en su conversación y la intransigencia de sus convicciones hacen del coronel Maciá una figura poética y sin mácula, como las que describen los antiguos romanos de la Historia.

"Nadie en Francia, donde el sentido de la adivinación es tan ajustado, se ha engañado acerca de él, y sea cual fuere la diferencia de las opiniones políticas, todas las simpatías se han dirigido con indulgencia hacia este candoroso héroe de la imaginación que ha sacrificado a su fe, total y simplemente, su bienestar y su seguridad.

"En la prueba actual, Maciá no abjura de sus peligrosos entusiasmos que habrían conmovido al gran Cervantes y conserva así intacta la pureza obstinada de su carácter romántico".

Éste fue el retrato moral. Mas, como dijo Marius Aguilar,

no sólo en su alma reflejaba Maciá la personalidad redentora del Quijote. Su parecido físico era notable.

Alto, delgado, de tez morena y con aquellos ojos brillantes, afiebrados y apasionados, fijos en la lejanía ideal, con una frente amplia enmarcada en su gloriosa cabellera blanca y sostenido por unas cejas grises, pobladas y varoniles de donde avanzaba la nariz aguda, aguileña y voluntariosa. Uniendo así, su noble figura, la delicadeza a la distinción, la suavidad y la energía. Su secreto residía esencialmente en sus ojos soñadores y apasionados en cuyo fondo se adivinaba un alma noble y franca, movida por un corazón casi infantil, y de cuando en cuando la sonriente chispa de la ironía, que no puede faltar nunca en lo auténticamente catalán y mediterráneo.

Ésta es la figura de todos conocida, del Maciá civil. Pero antes que ella se acrisolara en la imagen definitiva y madura, hubo otra figura juvenil de Maciá, que pertenece al siglo XIX, porque el Avi nació en 1858, hace cerca de cien años. Su niñez y su juventud coincidieron con la marea creciente del renacimiento catalán literario.

Mientras los balbuceos artísticos de los forjadores de la Catalunya moderna daban vuelta a las hojas de la historia, desprovincializando a mi país, para llevar a cabo la tarea del autoconocimiento, Maciá cursaba su carrera militar. Ésta terminó en Guadalajara el año 1880, con brillantes calificaciones a pesar de no tener fama de estudioso. Salido de la academia, solicitó ser incorporado al ejército de Cuba sin conseguirlo y fue destinado a Madrid y después a Barcelona. A los 23 años asciende a capitán y es trasladado a Sevilla. De allí pasa a Lérida donde asciende a comandante de ingenieros y finalmente a teniente coronel. Después de varios sorteos, fue destinado por sus compañeros para integrar el estado mayor de Weyler, en Cuba. Este cargo no fue concedido por preferencias de recomendados y, así, no se desvió Maciá de su futura línea humana, apartándolo de la participación en una guerra injusta, fruto de la incomprensión y el orgullo estúpido.

Durante su actuación en el ejército español, Maciá cumplió fielmente sus funciones específicas sin intervenir ni tan sólo opinar en política, lo cual por sí solo es ya un timbre de honor, si tenemos en cuenta el contraste que ofrece con tantos militares españoles, estadistas por generación espontánea. En cambio no se dejó impregnar por lo que han dado en llamar espíritu de cuerpo y que ha creado en España este sentido cani-

balesco y excluyente de casta, que tanto mal nos ha hecho. Durante mucho tiempo dirigió desde su comandancia de ingenieros las obras del ferrocarril del Noguera-Pallaresa, en las faldas del Pirineo leridense; y la cotidiana convivencia con la tierra y el trabajo auténtico, ayudaron mucho a su diferenciación y elevación del mundillo aristocratizante y holgazán de la capital provinciana, frecuentado y complacido por tantos de sus compañeros de armas. Hasta ahí la síntesis biográfica de la juventud militar de este hombre, que pertenecía a una familia de sólida fortuna rural y cuyo matrimonio con una distinguida dama, de no menor fortuna, hacían prever una vida burguesa, sin sobresaltos, sumando galones y cruces a su uniforme, en un lento y seguro porvenir provinciano.

El golpe de timón en la vida de Maciá se produce el año de 1905. Y es el primero de la serie que han de colocarlo en el más alto pedestal de la vida y la historia de Catalunya. Es su primer acto de quijotismo puro, del quijotismo que impregnará su vida y lo hará convertirse después en el apóstol iluminado, el santón y el guía de nuestras multitudes. Este golpe de timón, que cambia radicalmente toda la orientación de su vida, no quiero comentarlo con datos propios o de fuentes catalanas, porque ocurrió como he dicho en 1905, y puede parecer, por lo lejano, hipertrófica o parcial mi relación.

Este hecho que motivó el cambio de su vida, ha sido magistralmente descrito por Osorio y Gallardo y a él me refiero.

Dice así: "Corre noviembre de 1905. Los militares españoles se sienten ofendidos por algunos sueltos de *La Veu de Catalunya*, por algunas caricaturas del festivo Cu-Cut. Y acuden al procedimiento clásico de la oficialidad: asaltar redacciones e imprentas y destruirlas. Lo habían hecho ya en tiempos de Isabel II. Lo habían repetido cuando las últimas campañas de Cuba. ¿Por qué no insistir en tan elegante táctica?

"Allá van los grupos de señoritos uniformados a romper máquinas, cajas, elementos tipográficos, mesas de redacción y si se puede, agredir de paso a cualquier persona que en el local se encuentre. Consumada la hazaña por los custodios del orden social, su indignación se comunica a todos sus congéneres que, de punta a cabo de la península estallan en santa furia. ¡Pues no faltaba más! Ellos son la patria, la sacrosanta patria, y los catalanes son el vil y repugnante separatismo. España a un lado, los traidores al otro. ¡Menuda bandera! El suceso del Cu-Cut envuelve a España íntegramente. La pugna es febril.

Al lado de los militares forman todos los patriotas sin distinción. Ya se comprende que en primera línea se exhiben los patriotas de café. Para algo en las escuelas de segunda enseñanza se formó nuestro espíritu suprimiendo la psicología y la historia de Catalunya.

"Venturosamente al frente del gobierno se encuentra don Segismundo Moret, aquel hombre melifluo, gran hilvanador de frases pronunciadas a media voz con acento tembloroso por la emoción. Levita irreprochable, cerebro vacío. Moret se rinde —¿cómo no?— ante la militarada y, en lugar de robustecer la justicia verdadera para reprimir los excesos inventa la famosa ley de jurisdicciones que entrega la libertad de pensamiento y de prensa a los tribunales castrenses.

"Catalunya no se arredra. Frente a la sangrante injusticia forja un solo cuerpo y una sola alma: Crea la solidaridad catalana, grupo heterogéneo en la forma, homogéneo en la intención; montón informe, sentimiento único y ardiente. Van a defender la libertad. ¿De quién?... ¿De Catalunya? Eso parece y hasta eso dicen sus componentes.

"Pero en realidad es la de toda España. Cuando unos militares vuelven sus armas contra una parte de su pueblo, contra un derecho del pueblo, a quien atacan en realidad es al pueblo entero y a todos sus derechos. Si el oficialito barcelonés asalta un periódico y el coronel de Huelva aplaude la violencia, ¿qué duda cabe de que resultan igualmente ofendidos el ciudadano de Huelva y el de Barcelona?

"Sin embargo casi nadie en España supo ver este profundo sentido de la acción catalanista, y todo el mundo recibió el movimiento con repulsión".

Ésta es la descripción de Osorio y Gallardo. Al vandálico hecho y a toda esta conmoción popular y política que le siguió, el coronel Francisco Maciá del ejército español, respondió, solo como don Quijote, con su gesto señorial y civil, al tomar, el único militar en toda España, una posición negativa ante la solicitud de sus compañeros de armas, para que se adhiriera a la actitud de la guarnición barcelonesa, que surcía invitaciones y enviaba comisiones a todas las guarniciones de España con similar intención. Francisco Maciá no tan sólo se negó rotundamente sino que protestó públicamente del asalto, que constituía para él, desde el punto de vista de la moral militar, un acto de indisciplina que debía condenar todo oficial con honor.

Ésta su protesta fue para él mismo una revelación. La revelación de su espíritu patriótico de catalanidad integral, hasta entonces adormecido por la disciplina del trabajo técnico. Y el descubrimiento también de aquella enfermedad española que definió tan castiza y magistralmente Osorio y Gallardo "Es una enfermedad que no está tanto en que sobran uniformes como en que faltan chaquetas; chaquetas enhiestas, indomables, intransigentes, verdaderamente autoritarias que puedan imponer las normas del derecho y de la libertad a cuantos quieran vulnerarlas con sables o con navajas, con pistolas o con ametralladoras".

Y Maciá se incorporó de golpe, con todo el impulso consciente de su madurez y toda la irreflexiva y quijotesca exaltación del iluminado, a las huestes civiles en marcha por la libertad y la justicia, no tan sólo de Catalunya, sino de toda la península. Si hacían falta las indomables, enhiestas, intransigentes, chaquetas civiles, en marcha por la libertad y la justicia, no tan sólo de Catalunya, sino de toda la península. Si hacían falta las indomables, enhiestas, intransigentes, chaquetas civiles, ahí estuvo Maciá abrazado para siempre a la suya, y dispuesto a jugárselo todo, y a perderlo todo; bienestar, situación, consideraciones sociales, tranquilidad y salud, por hacer que la democracia y los derechos humanos iluminaran algún día su patria.

Y ya no transigió en sus ideas y en sus luchas, dispuesto a hacer de su chaqueta civil una chaqueta autoritaria, como lo pediría Osorio; una chaqueta civil autoritaria como no había querido hacerlo nunca con la otra, la del cuartel, que tan a menudo y mucho más fácil y cómodamente, se convierte en despótica en la historia de España.

La vida militar de Maciá termina pues prácticamente en 1905, cuando su espíritu civil se siente insultado por aquella violenta actitud de la guarnición barcelonesa.

Su vida militar termina y empieza a su vez la vida militante civil. Su paso por los cuarteles de su región natal es el paso de un ingeniero que utiliza sus conocimientos técnicos para aplicarlos al mejor aprovechamiento de las riquezas materiales del suelo patrio, y pone en ello amor, cariño, ternura afilial hacia la tierra que tanto amaba. Es todo ello algo alejado de la vida militar española corriente. Es la vida civil de trabajo científico, callada y paradojalmente florecida en un medio tradicionalmente anticientífico, y siempre improductivo.

En cambio el grandioso movimiento que encauza el balbuciente despertar del pueblo, en la Solidaridad Catalana, encuentra en Maciá el hombre civil, dispuesto a emprender una nueva vida de auténtica militancia patriótica.

La Solidaridad al llegar las elecciones consiguió un triunfo aplastante con el copo de mayorías y minorías. En dicha coalición se ofreció la candidatura de Borjas Blancas, su región natal y simultáneamente la de Barcelona, al militar pundonoroso, el que se había sonrojado públicamente ante el vandalismo. Por las dos salió diputado el hombre civil que desde aquel momento fue Francisco Maciá.

Su elección provocó en el ejército un movimiento de repulsa histérica. Maciá recibió de sus compañeros cartas que abarcaban el consejo prudente, la amonestación y la amenaza. Se anunció en represalia el ataque de los oficiales al Ateneo Barcelonés, baluarte político de la Solidaridad y se afirmó que correría sangre por Barcelona.

Un general lanzó aquel famoso consejo de sembrar Catalunya de sal, para convertirla en un desierto. Maciá siguió imperturbable. Finalmente se constituyó un tribunal de honor militar para juzgarlo.

Mientras tanto Maciá viajó a Madrid donde fue recibido paternalmente por el hombre que encabezó el movimiento de la Solidaridad Catalana, don Nicolás Salmerón, que se había convertido al autonomismo catalán, para ponerse al frente del dinámico movimiento. Salmerón había comprendido la fuerza viva del catalanismo y la justicia del sentimiento reivindicativo. A él y a Azcárate acudió Maciá, mostrándoles las cartas que iban a servirle de defensa ante el tribunal de honor. Azcárate al leerlas comprendió que no era Maciá quien debía comparecer ante el tribunal, sino los mismos que lo formaban. Y quiso hacer conocer aquellos escritos al Rey. Al día siguiente Azcárate, amargado, comunicó a Maciá que había perdido las cartas en un coche de punto. Indiscutiblemente, el Rey ya las había leído. Pero Maciá pudo, a pesar de todo, leer en las cortes las copias, y lograr el sonrojo y la vergüenza de los diputados que la conservaban.

Después de la conmoción que provocó con esta defensa, Maciá fue separado definitivamente del ejército español.

La Solidaridad Catalana que con tanta fuerza entraba en el tablero de la política peninsular, cayó en manos de las derechas, de la Lliga Regionalista de Cambo, que no supieron

encauzar, o no quisieron, aquella conjunción política por los caminos del liberalismo y desvirtuaron el íntimo sentido revolucionario y vindicativo que social y políticamente había levantado a todo un pueblo, en busca de sus intérpretes.

Porque aquellos dirigentes derechistas no eran demócratas y sus leves impulsos revolucionarios les eran prestados, por no decir impuestos, por el anhelo popular, que les daba su sello y los impulsaba a pesar suyo.

Las asambleas de parlamentarios del año 1917, una en Barcelona presidida por el venerable Raimundo de Abadal y otra en Madrid celebrada en el Ateneo, de las que el pueblo esperaba frutos auténticos de nueva vida, se frustraron y todo su empuje sirvió tan sólo para que cayera un gobierno, el del conservador Dato; y entraran dos ministros de la Lliga Regionalista en el nuevo gabinete de García Prieto: Juan Ventosa y Felipe Rodes. Todo aquel movimiento revolucionario quedó finalmente liquidado con la obtención de dos carteras. Los hombres de izquierdas como Maciá se apartaron y la Solidaridad desapareció. La Lliga Regionalista iniciaba así su carrera llena de componendas inconfesables y contradicciones rayanas en la traición.

No obstante debe hacerse honor al movimiento de la Solidaridad que supo realizar desde 1907 a 1917 una política global noble, sacando a Catalunya de manos de los caciques y completando su renacimiento literario y artístico con el renacimiento a la vida política activa. El período del autoconocimiento se había completado. El de la autodeterminación se iniciaba aunque muchos de sus dirigentes no estuvieran a la altura de las circunstancias. En aquella época el catalanismo político era un híbrido compuesto desorientado, manejado por una minoría de políticos que utilizaban demagógicamente el catalanismo para afirmar sus posiciones conservadoras y reaccionarias. Faltaba en la escena política catalana la consolidación directriz de los dos hombres que habrían de definirla para siempre en un sentido mayoritario: Francisco Maciá y Luis Companys, que si bien integraron ya con sus nombres y su acción, las listas de diputados de la Solidaridad no habían madurado todavía en las mentes del pueblo, que oscilaba entre el catalanismo poético, utópico y premeditadamente inoperante, predicado y aprovechado por los reaccionarios de la Lliga Regionalista, y las demagógicas meriendas fraternales de Lerroux con su pintoresco partido radical.

Al disolverse la Solidaridad, Maciá se retiró del Parlamento. En las siguientes elecciones triunfó de nuevo, pero, al negarse a ir al Parlamento, una expedición de 800 catalanes viajó en tren especial a Madrid para presentar su Acta a las Cortes.

No obstante él creyó que nada podría hacerse en el Parlamento Español, mientras no existiera en Catalunya la unanimidad necesaria acerca de la manera de enfocar el problema catalán. Su fe en el ideal se iba sublimando y daba a toda su actuación la originalidad de su discrepancia con los procedimientos políticos usuales. De ahí arranca su apostolado constructivo, lejos del triunfo brillante en la carrera política.

Apartado voluntariamente de todos los partidos, constituía el único defensor de su propia bandera en una actitud no de intransigencia, sino de integridad.

Su posición tiene analogías con la de Luis Companys, quien si bien acepta una vez la coalición republicana inclusive con los lerrouxistas, el año 1917 para las elecciones municipales, coalición que se produjo bajo el signo de lograr el indulto de los socialistas detenidos en el penal de Cartagena, una vez conseguido el triunfo electoral. Companys se apresura a declararse constituido en minoría personal.

Francisco Maciá gracias a estas actitudes, ha parecido un hombre esquivo, un político inhábil y el apóstol de una causa perdida, para los más complacientes de sus críticos. Los demás lo consideraban un loco, un insensato "que no tocaba con los pies en el suelo". Para todos, carecía de sentido práctico político; no sabía "manejarse" y era demasiado estricto en la sujeción a sus ideales.

En la Asamblea de Parlamentarios a que nos hemos referido, propuso que se constituyera la asamblea en convención y fuese a las armas y la revolución si fuera preciso; los realistas, los sensatos, lo escucharon como a un orate y se dejaron llevar mansamente por el policía y el gobernador que disolvieron la reunión.

Por aquellos días, Maciá entra en contacto con Marcelino Domingo, con quien quería movilizar las masas ciudadanas, aprovechando la huelga general y el movimiento popular de apoyo a la Asamblea. Pero el fracaso de ésta le obligó a refugiarse en Francia, mientras Domingo era recluido en un buque de guerra.

Ante la situación producida, Maciá regresa a Barcelona y

se entrega a las autoridades; su orgullo le impedía aparecer como un cobarde que escapa, y aceptaba la responsabilidad de sus actos. Al convocarse nuevas elecciones vuelve a triunfar por su región de Borjas Blancas, que le es fiel a través de toda su vida, y aún más allá de su muerte.

Y acude al parlamento para explicar su actitud en la Asamblea, aun estando convencido de la inutilidad de toda explicación y que no lograría convencer a los hombres que estaban vueltos de espaldas a las palpitantes realidades peninsulares.

La intransigencia cerril y la voluntaria lejanía de la realidad en que pululaban los gobiernos de la monarquía, hicieron fracasar en 1921 el proyecto de autonomía redactado por la mancomunidad catalana, al que Maciá se oponía en principio, porque se planeaba en él establecer una especie de virrey con mayores prerrogativas aún que las habituales en los gobernadores civiles.

Y además, porque presumía con excelente visión, que los gobiernos de la monarquía no accederían por las buenas a ninguna de las estipulaciones que aquel proyecto planteaba. Acertó plenamente la línea política de conducta centralista de los gobiernos militaristas o civiles de la monarquía, que les habían hecho perder una tras otra las colonias de ultramar, colonias que querían mantener en su poder con las mismas razones que esgrimían ante el problema catalán. Este nuevo fracaso de entendimiento autonómico hizo reaccionar al pueblo catalán en un sentido aún más favorable a la idea de la separación total. Porque el separatismo absoluto existe en su radicalismo, en razón directa de la incomprensión y del negativismo reaccionario del centralismo a ultranza.

Es la incomprensión de los gobernantes de la meseta, que no quieren escuchar el clamor de los pueblos periféricos. Es en aquellos tiempos que Juan Maragall, el catalán humanista y moderado se dirige a su pueblo y le dice refiriéndose a Castilla:

¡Habladle del mar, hermanos!

Para ver si así vuelven aquellos de su incomprensión cerrada y aprenden en las luces del sol mediterráneo soluciones más liberales para los problemas peninsulares.

En 1919 y a raíz del fracaso estatutario se funda en Barcelona el partido Acción Catalana, que dirigen Nicolau d'Olwer, Rovira y Virgili, Amadeo Hurtado y otros. Por su parte,

el socialismo catalán es interpretado por Gabriel Alomar con un sentido humanista, diciendo: "El catalanismo no es un problema de descentralización, ni de autonomía municipal, sino de personalidad nacional". "Pero no puede justificarse ningún nacionalismo si no es para superarse en el ejercicio del liberalismo; la nación no tiene derechos: es el hombre quien los tiene y la nación puede reclamarlos como una comunidad natural, política, para el mejor servicio de sus individuos". Con este ideario y junto a Rafael Campalans y Manuel Serra y Moret, el socialismo catalán mantuvo su línea política dentro del más genuino sentido catalán nacional. Simultáneamente con las declaraciones de Acción Catalana y de los socialistas catalanes, Maciá definía su posición que se reforzaba día a día con el aporte de la juventud entusiasta, encarnando la idea catalana y fundamentándola en la libre disposición de los pueblos para gobernarse; deseando para Cataluña no la separación de los demás pueblos ibéricos, sino la convivencia con ellos por voluntad propia. Se afirmaba en el derecho a la libre determinación de su pueblo para federarse con los pueblos peninsulares libres, si éstos reconocían el derecho a Cataluña de gobernarse a sí misma.

El día que Maciá lanzó esta fórmula y fundó con ella su partido, se le llamó de nuevo visionario, y aun se afirmó más este concepto cuando se atrevió a propugnarlo en el Parlamento español, diciendo que estaba organizando un ejército catalán para que pudiera en su día imponer su derecho por la fuerza de las armas.

La excitación que estas declaraciones promovieron, culminó con los disturbios callejeros de Barcelona, en los que murieron dos jóvenes de las huestes de Maciá. Su partido pasó a la clandestinidad, hasta que a los pocos meses se produjo el pseudo-golpe de Estado de Primo de Rivera. El separatismo de Maciá y todo el sentido reivindicativo y liberal del movimiento catalanista se exacerbaron con la persecución y la incapacidad de la "dictablanda". La represión contra todo aquello que significara un atributo de catalanidad robustecía el sentimiento nacional del pueblo, y aumentaba el número de los partidarios del extremismo que Maciá representaba.

Un buen número de jóvenes catalanes que se habían negado a ir a Marruecos a dar su sangre por la vanidosa política de expansión imperialista, estaban en el exilio francés, dispuestos a darla por la libertad de su pueblo. Con ellos con-

taba Maciá, y durante tres años trabajó para organizarlos y despertar con una acción violenta el marasmo en que se debatía el pueblo catalán y el peninsular. Porque desde Francia nuestro Maciá pulsaba y percibía a través de una apariencia de calma y sopor superficiales, toda la palpitación y las vibraciones internas, preparadas para la revuelta.

Los que todavía creen ver en Maciá solamente el aspecto separatista radical deben reflexionar de nuevo al estudiar toda su trayectoria, y su actuación. Jamás un separatista irlandés, un De Valera, ha buscado la amistad de un político inglés, como Lloyd George o Churchill. En cambio Maciá en París busca y cultiva la amistad de los republicanos, que con un sentido amplio del futuro peninsular dejaban de lado el españolismo unitarista a ultranza y comprendían lealmente los anhelos redentistas del iluminado apóstol catalán.

Esta coincidencia liberal y democrática es el verdadero guión de la política catalanista de las izquierdas, en el pasado y en el presente. Ella informa nuestra posición de hombres libres y de catalanes para el futuro de nuestro país y de todos los pueblos esclavizados de Iberia, de estos pueblos diferentes a los que une por encima de todo la comunidad de la desgracia y la cadena infamante.

En 1925 Maciá lanza en Francia un empréstito destinado a reunir fondos y realizar el golpe de fuerza imprescindible ya, como gesto de dignidad y como paso a la liberación. La preparación de este movimiento no lo hacía sordo a las voces de concordia de los españoles republicanos; pues no obstante declararse separatista, convivía con ellos y mantenía continuas entrevistas con los representantes de los partidos revolucionarios peninsulares. La imposibilidad de llegar a un acuerdo para un movimiento general le impulsó a resignarse con un movimiento catalán, local. Aun conociendo la dificultad del acto que se proponía, Maciá sabía que el sacrificio no sería estéril si podía significar una chispa que fijara en Cataluña la atención internacional, y que en el mejor de los casos podía ser el catalizador de un levantamiento democrático peninsular.

No es del caso reseñar los detalles de aquella intentona. La dispersión de los grupos que se acercaban a la frontera y la detención de Maciá y su estado mayor en Prats de Molló, por la policía francesa, liquidó la revuelta, ahogada antes de iniciarse. De su estado mayor, 86 hombres fueron expulsados a Bélgica y los 43 restantes fueron sometidos al célebre proceso

que la Sra. de Noailles comentaba en una carta al Juez, de la que he leído algunos párrafos.

Quiero transcribir aquí, para dar fe del espíritu quijotesco del Avi, la viril declaración ante los tribunales franceses, recabando para sí toda la responsabilidad de la conspiración:

"Somos ciudadanos de un pueblo que ha sido libre y quiere volver a serlo", declaraba Maciá. "Refugiados en Francia y con plena conciencia que los derechos de los pueblos y de los hombres para hacerlos prevalecer no prescriben nunca, hemos continuado trabajando por nuestra causa, como lo hubiéramos hecho si nos hubiésemos refugiado en cualquier otro país del mundo. Es por esto que al dirigirnos a Cataluña para provocar allí un alzamiento que la liberará, no hemos creído cometer ningún delito.

"Queremos nuestra independencia nacional, pero no dentro del espíritu agresivo y odioso que siempre nos han atribuido los ciegos gobiernos españoles. Queremos, con nuestra libertad, la libertad de todos los demás pueblos de España, que también sufren como nosotros, la esclavitud de la España oficial. Eso decíamos en el manifiesto que íbamos a lanzar a los catalanes, y lo proclamábamos en el llamamiento que íbamos a lanzar a las demás naciones. En cuanto fuesen libres los demás pueblos de España, aceptaríamos todos los lazos federales por libre acuerdo. Lo que no queremos ni podemos aceptar son estos mismos lazos por la fuerza".

El fallo del tribunal acarreó la expulsión de Francia, y la negativa de otros países le hicieron radicarse en Bélgica. A los dos años aproximadamente tuvo lugar su jira por América, y su paso por estos países galvanizó las colonias catalanas y la opinión democrática en una ola de simpatía y solidaridad con aquella figura ascética y cálida, cuya odisea a través de las burocracias americanas atizadas por los representantes de la dictadura, la hacían legendaria y fructífera, rejuveneciendo en todas las mentes la del caballero andante de Cervantes. La imagen se va repitiendo a través de toda su vida.

De regreso a Bruselas, y a medida que los acontecimientos se precipitan, Maciá sigue trabajando en contacto con todos los enemigos del régimen caduco. Comenta con entusiasmo el intento de Sánchez Guerra para derrocar a Primo de Rivera, y su desembarco en Valencia. A propósito de este conato revolucionario, fracasado también antes de nacer, como el suyo de Prats de Molló, pero que señalaba el principio del fin de la

dictadura, escribe Maciá: "Una sola idea puede aliviar la pena moral de Sánchez Guerra. Su gesto no habrá sido del todo inútil y tendrá, aun fracasado, su eficacia. Una eficacia demostrativa, que desmiente ante el mundo ciertas declaraciones del dictador, falsas y atrevidas. No son hoy los separatistas ilusos, no los obreros desheredados; es uno de los hombres más representativos de los elementos conservadores de España que se levanta contra el régimen. Y al lanzar su grito lo avala con su gesto y con su vida si es preciso, pues esto significa el haberse puesto delante de un movimiento revolucionario y haber desembarcado en el puerto de Valencia, confiado en las palabras de quienes le han vendido". "Quiero repetir —afirma a continuación— que creo con una misma fe que no debe haber naciones ni clases opresoras ni oprimidas. Siempre he dicho, y nunca lo repetiré bastante, que si con la libertad política Cataluña no pudiera garantizar la libertad social, no valdría la pena verter una sola gota de sangre por ella".

Es la afirmación del catalanismo de izquierda, el único que convive con los demócratas del resto de España, el que surge de las palabras de Maciá. Aquí se define su separatismo que es aún más social que político. En aquellos días cobra actualidad la caricatura de Bagaria: Unos cuantos unitaristas clásicos, Royo Villanova, Primo de Rivera y otros compinches son dibujados por Bagaria con gesto feroz, protestando y amenazando a los separatistas catalanes. Uno de éstos contesta: "Separatistas sí, pero de ustedes, de los reaccionarios, no de nuestros hermanos del pueblo".

Al caer la dictadura se produjo en sucesivos decretos de amnistía el rápido retorno de todos los exilados, menos uno. Francisco Maciá parecía ser, pues, el más peligroso de todos. Pero su espíritu revolucionario e inquieto estaba a flor de piel, y a pesar de su edad un buen día, en un golpe de audacia, atraviesa de contrabando las dos fronteras; cruza clandestinamente de Bélgica a Francia y pasando los Pirineos se presenta en la casa de su hija en Barcelona. Las autoridades del gobierno Berenguer al enterarse de su presencia, lo detienen y lo conducen de nuevo a la frontera francesa, sin respetar sus canas ni su noble figura. Pocos meses después, en febrero de 1931, se autoriza su entrada y el paso de Maciá arrastra a través de los pueblos catalanes hombres y mujeres en una aclamación vibrante e ininterrumpida. Manuel Serra y Moret, artífice ignorado de este primer movimiento popular, preludio del gran triunfo,

nos contaba la emoción contagiosa de los pueblos de la costa brava al paso del venerable Avi. Serra y Moret telefoneaba de un pueblo a otro avisando el próximo paso del coche que llevaba al apóstol. Esto sólo fue suficiente para que se volcara todo el mundo en las calles y se fueran agregando a la comitiva los automóviles, que al llegar a Barcelona formaban una columna impresionante.

Antes de proseguir con esta síntesis biográfica de Maciá, que quisiera ser al mismo tiempo reflejo de la evolución política catalana de su época, para comprenderlo mejor debemos recordar un hecho de trascendencia ocurrido poco antes de proclamarse la República. Éste fue el viaje de los intelectuales españoles a Barcelona, en marzo de 1930. En realidad hasta aquel momento los contactos habidos entre lo representativo de Cataluña y el resto de España se habían desarrollado a través de fricciones más o menos violentas según las épocas y las ocasiones, entre los representantes de la incomprensión gubernativa y un pueblo hostil. A través de los años se venía ejerciendo contra lo catalán, de una manera genérica una obra represiva, que sólo esporádicamente y de una forma puramente individual se dulcificaba a través de algún gobernador civil, como lo fue por ejemplo aquel gran español que se llamó Osorio y Gallardo.

Pero la acción siempre accidental y mediatizada además por las órdenes gubernativas de estos pocos hombres comprensivos, no fue nunca suficiente para calmar o neutralizar la creciente oleada del sentido reivindicativo catalán.

El movimiento del renacimiento catalán moderno pasó del balbuceo literario ensalzando un patriotismo incoloro y utópico sin tocar el aspecto social, y fue aprovechado por los derechistas de la política catalana para conseguir del gobierno de Madrid ventajas materiales para la clase privilegiada, que era la que representaban en relidad, y de la que eran portavoces. Es aquella política que cierra el puño en Barcelona, amenazadora y desafiante, y va suavizando la voz y bajando el brazo para llegar a Madrid y presentar una mano desplegada y vergonzante en actitud de súplica. El catalanismo sirvió a esta clase de fabricantes y burgueses reaccionarios como pantalla idealista tras de la cual sabían esconder sus apetitos inconfesables. Y la prueba evidente de esta falacia la tenemos durante la República, cuando conseguido por otros hombres aquello que había constituido la base de su programa político durante tanto tiempo, "echaron

arena en el motor" de la Generalidad, para usar la frase de León Felipe, en cuanto ésta adoptó medidas de gobierno en cuya justicia se implicaba una corrección o supresión de los privilegios de su clase, que era lo único que les interesaba defender. Todos recordaréis que cuando la Generalidad de Maciá y Companys quiso aplicar la reforma agraria reivindicativa de los explotados rabassaires (esta colectividad que Companys había organizado y convertido en una imponente fuerza social), los reaccionarios de la Lliga Regionalista no pudieron conformarse con la ley votada en el parlamento catalán y se apresuraron a denunciar a Madrid la inconstitucionalidad de aquel proyecto. ¿Dónde estaba entonces el autonomismo y hasta al separatismo que habían esgrimido como amenaza para lograr concesiones que nada tenían que ver con el sentimiento popular catalán? Cambó, poco antes de proclamarse la República, había pronunciado su frase categórica: "¿Monarquía?, ¿República? ¡Cataluña!" Pues bien, ahí estaban unos catalanes que habían logrado la autonomía. Pero los hombres de Cambó encontraron su verdadero lugar al lado de los reaccionarios españoles y ahí están todavía haciéndoles coro.

Para comprender en todos sus alcances nuestra actitud de catalanes, debemos recordar también que nuestro pueblo ha vivido de espaldas a España. Para los de mi generación, por lo menos, España estaba representada por la famosa guardia civil, las escuelas sucias, miserables y arcaicas, los discursos vacíos retumbantes de florilegios patrioteros y llenos de ignorancia e inepcia de los gobernantes; la burocracia entorpecedora, haragana y antipática; el "hable usted en cristiano" y el "prohibido ladrar", estas dos suaves frases que no son las más indicadas para hermanar opiniones y limar asperezas.

El más desapasionado espectador de estas embajadas del centralismo, frente al gran movimiento cultural con aire europeo que vivía Cataluña, no resistía la más benévola de las comparaciones. Si a esto se añade el sentimiento liberal tan profundamente arraigado en nuestra gente y el sentido antimilitarista de que tenemos el orgullo de estar impregnados todos los catalanes (inclusive los reaccionarios) comprenderéis que el más indiferente sentía sacudidas las más íntimas fibras al pasar por los cuarteles, donde la exquisita educación de los sargentos hacía comprender a fuerza de brutalidad y palabras soeces el sentido

españolista de la soberanía, del que a pesar de todo seguimos careciendo.

Como broche de oro de este espectáculo estaba la monarquía, degenerada y desaprensiva, cuyo aspecto tragicómico penetraba profundamente en el alma del pueblo. Desde niños hemos aprendido a burlarnos del Rey, casi como una obligación. El Rey era el símbolo de todo lo hipócrita, lo artificial y lo inútil. Y al atribuir a la monarquía todo el sistema que odiábamos, se reforzaba a la vez el sentimiento catalanista y el republicano.

Cuando aquel distinguido grupo de intelectuales viajó a Barcelona, en un grandioso acto de fraternidad, Cataluña entendió quizá por vez primera de una manera colectiva, que aquellos españoles también eran separatistas; a la manera de Bagaria. A la manera nuestra, como nosotros, aquellos hombres que representaban lo más preclaro del cerebro español, eran separatistas de la monarquía, del peculado, del reaccionario cavernícola, del atraso y de la ignorancia oficializada. Y los dirigentes de la política catalana supieron con su pueblo, agradecer el primer gesto amistoso, el único que hacía posible la mutua comprensión.

Pero aquellos intelectuales fueron insultados inmediatamente por la reacción española. Los unitaristas a ultranza no conciben la unidad de España más que con grilletes. La unión fraternal está prohibida para ellos. Y uno de los más ilustres visitantes escribió a propósito del ataque que les hiciera el "ABC" de Madrid, lo siguiente:

"Con su habitual gesto definidor trata el periódico aludido de revelar a sus lectores el íntimo móvil del agasajo y aunque no se exprese taxativamente trasuda de sus párrafos ese lugar común que condena como malos españoles a los que no contestan con las armas o el puño cerrado a los afanes de autonomía de una colonia o de todo un pedazo del suelo peninsular.

"El español que no siente la dulzura del paisaje y el prestigio de la cultura —únicas paredes maestras del patriotismo— simboliza la patria en el poderío de las armas, cuando no en el fajín de un general como Primo de Rivera. Habla de España a gritos y no permite la más leve contradicción sobre sus glorias. Hasta los defectos raciales los transforma en decantadas excelencias.

"Para este tipo de español patriotero y apocalíptico, los

connacionales que se esfuerzan en comprender y que critican los vicios de sus gobiernos y las torpezas de su ruta histórica, son abominables engendros a los que un soñado Mussolini hispánico debe desnacionalizar.

"La persecución de la dictadura promovía la corriente de simpatía entre los intelectuales castellanos y catalanes. Bosch Gimpera en su "Historia de Cataluña" explica esta corriente y la que paralelamente unía el estudiantado universitario. "El movimiento de reforma universitaria y escolar iniciado por un catalán de Mallorca, José María Sbert, y en contacto con movimientos similares en Europa y América, había reconocido la personalidad y la autonomía de la cultura catalana, en una organización federativa y orgánica, en la cual la Federación Universitaria Escolar —F. U. E.— de Cataluña, tenía la misma jerarquía y derechos que la F. U. E. de la capital. Por primera vez la juventud universitaria catalana se solidarizaba con la de la lengua castellana y se integraba en un movimiento hispánico que mantuvo una lucha sin cuartel con la dictadura.

"Junto con estos contactos de los intelectuales se produjo en el despertar de la conciencia peninsular el contacto político y el compromiso revolucionario. Ello culminó en el Pacto de San Sebastián, que sellaba en agosto de 1930 el compromiso político de enmienda de toda una tradición gubernamental.

"Allí quedó establecida la coordinación inicial del esfuerzo común para establecer la República, y la aceptación del estatuto de autonomía, que después de plebiscitado por el pueblo catalán sería aprobado por las Cortes Constituyentes.

"Los separatistas españoles, los demócratas verdaderos, se estaban poniendo de acuerdo con los separatistas catalanes. Luis Jiménez de Asúa, uno de los intelectuales "separatistas" que fue a Barcelona, escribía: "Hace tiempo que he abierto hostilidades contra el excesivo uniformismo. Una España con molde único estaría ausente de toda gracia. La estética nacional acaso exige la variedad infinita: una Castilla muy castellana, un Galicia muy gallega, una Vasconia muy vasca, una Cataluña muy catalana. De la heterogeneidad surge la armonía, como de una serie de instrumentos nace la orquesta, que no puede estar formada sólo de violines.

"Esa armónica variedad no la lograremos bajo el régimen monárquico que pretendió imponer desde el imperio de los reyes

católicos, un sentido unitario en alma y suelo hispánicos. Nuestros enemigos, los adversarios de Castilla y Cataluña, son esos grandes rotativos —como el que se rotula con el comienzo del abecedario— representantes de todo lo viejo y caedizo que en España pervive todavía por el impulso adquirido.

"Contra todo ello han de mover guerra los hombres de la Península, inconformes con la falsa ruta histórica que sigue nuestro Estado".

Antes de terminar volvamos un momento a Maciá y perdonadme esta digresión que no pretende ser más que una pincelada de los sentimientos e ilusiones que embargaban a los hombres y los días de gestación de la República. Maciá había llegado a Barcelona en febrero de 1931. Rápidamente establece conexiones y con la misma dinámica juvenil de siempre organiza bajo su dirección una conferencia de izquierdas en el mes de mayo del mismo año, a la que concurrieron los hombres procedentes de Acción Catalana y Estat Catala (los dos partidos presentados en el Pacto de San Sebastián), y los de numerosos grupos locales; núcleos procedentes del antiguo partido nacionalista republicano, federales y los disidentes del radical que se había hecho incompatible con el catalanismo. Gracias a la habilidad política de Maciá se consiguió aunar no sólo opiniones encontradas sino calmar y hacer viable la cooperación entre aquellos más diversos exponentes del revolucionarismo mediterráneo, en plena efervescencia, cada cual con su pequeña o grande intransigencia o incompatibilidad personal.

Companys, el futuro heredero de Maciá, sirvió de báculo al apóstol en aquellas jornadas de gestación cívica. Y de allí salió, un mes antes de las elecciones, un nuevo partido: Esquerra Republicana de Catalunya, que pretendía, recién nacido, reñir batalla con la añeja organización, el dinero y la experiencia caciquil del viejo partido derechista: La Lliga Regionalista. El nuevo partido de Maciá, sin ser un partido marxista ni socialista, nació con una fuerza liberal y socializante, de alianza entre el catalanismo y el movimiento obrero de reivindicación social y económica, con un programa que afirma la nacionalidad catalana y los derechos de Cataluña como nación, la federación libre con las demás nacionalidades ibéricas, la soberanía popular, la forma republicana de gobierno, etc.

La avalancha popular del 12 de abril dio el triunfo pleno

al hombre que se había despreciado por iluso, quijote o iluminado. En un mes Maciá, carente según los críticos de dotes políticas, había organizado un partido que arrastró como un rayo todo un pueblo tras de sí. Dos días más tarde, el 14 de abril, después de la proclamación de Companys desde el balcón del Ayuntamiento, Francisco Maciá leyó al pueblo congregado la siguiente proclama.

"En nombre del pueblo de Cataluña proclamo el Estado Catalán bajo el régimen de una República Catalana que libremente y con toda cordialidad ansía y pide a los demás pueblos hermanos de España su colaboración en la creación de una confederación de pueblos ibéricos y está dispuesta a hacer lo que sea preciso para ayudarles a sacudir el yugo de la monarquía borbónica.

"En este momento dirigimos nuestra voz a todos los Estados libres del mundo, en nombre de la Libertad, la Justicia y la Paz internacional".

E inmediatamente veamos lo que hace el separatista Maciá: en vez de escuchar al general López Ochoa y a otros militares que le ofrecían su colaboración, Maciá pasa la noche pendiente de sus llamadas telefónicas a Madrid, consultando con Alcalá Zamora la conducta a seguir. Ya se había proclamado en toda España la República. Los demás pueblos ibéricos ya eran también libres. Ahora Maciá podía entenderse con ellos. Un reportaje de aquellos días nos consigna las frases de aquellos militares españoles: "No telefonee más a Madrid, señor Maciá; aquí no hay más presidente que usted. Lo que usted mande haremos. En Madrid que se ocupen de ellos. . . etc."

Pero Maciá era un hombre de izquierdas, y su solidaridad con el pueblo de España no le permitía apartarse de la línea trazada. Creía firmemente en la plenitud de las promesas autonómicas o de federación, que por cierto después se cumplieron a regañadientes; creía en la aceptación del derecho de autodeterminación expresado por los revolucionarios españoles y fiado en ellos consintió a los tres días, el 17 de abril, transformar aquella república catalana en el Gobierno de la Generalidad de Cataluña, después de recibir la visita de los tres ministros del gobierno provisional: don Fernando de los Ríos, Nicolau d'Olwer y Marcelino Domingo. Cumpliendo el acuerdo por ellos gestionado, se redactó inmediatamente el Estatuto que fue ple-

biscitado primero por las municipalidades y después por todo el pueblo en proporción entusiasta. Maciá lo llevó en embajada oficial a Madrid depositándolo en manos de Alcalá Zamora para su presentación a las Cortes. Las palabras de Maciá iban presididas en aquella ocasión por la frase fraternal: "Vengo con los brazos abiertos..."

Pasados unos meses, demasiados para la impaciencia de los catalanes, las Cortes aprobaron un estatuto discutido agriamente por unos y defendido fraternal y entusiastamente por otros. La reacción cavernaria, respetada en mala hora por nuestra romántica República, se levantó con los viejos tópicos. Además de ella, y esto es lo lamentable, algunos pseudo-republicanos sintieron también resurgir los viejos atavismos cavernícolas de la soberanía y perdieron entre todos lastimosamente el tiempo, recortando, puliendo y rebajando aquello que había sido el ansia de un pueblo en masa, y que Maciá había entregado con los brazos abiertos. Insisto en esto, aparentemente incidental, porque precisamente mientras los que tanto hablaban de soberanía y españolismo a ultranza se entretenían en frenar y desconfiar de aquellos peligrosos catalanes cuya intransigencia parecía poner en peligro a la República, unos cuantos traidores como Sanjurjo, Calvo Sotelo o Ansaldo, para no alargar la lista ni manchar con más nombres indignos mi palabra, conspiraban tranquila y ferozmente para ensangrentar su patria y vender aquella misma soberanía. Recordemos que a poco de aprobado el Estatuto Catalán se realizó el viaje de París a Roma del diputado Calvo Sotelo, acompañado por el monárquico aviador Ansaldo, para tratar con el mariscal Balbo las condiciones de la guerra civil que apuñalaría la República por la espalda.

Mientras ellos planeaban la ruina, Maciá había regresado a Barcelona después de entregar el Estatuto y era recibido por su pueblo congregado en multitudinaria manifestación. Como si presintiera ya un peligro, Maciá se dirige al pueblo y le dice: "Yo he ido allá con los brazos abiertos, llenos de cordialidad y efusión. El pueblo a mi regreso se ha mostrado de tal manera cariñoso que no sabré nunca cómo agradecerlo. Y me he acordado entonces de aquellas palabras de un rey nuestro: 'Tierra bendita, tierra de libertad', pero tengo que añadir: 'Tierra de trabajo, sedienta de justicia' ". Y presintiendo, su voz de alerta dice: "España no ha de temer nada de Cataluña. La Re-

pública sólo debería temer si se desvaneciera la cordialidad que siempre ha demostrado. La República tendrá en nosotros, en Cataluña, el más fuerte baluarte y los que la defenderán con más firmeza".

Su heredero Companys habría de hacer vivas estas palabras, cuando la traición levantó al pueblo y puso a Cataluña de pie para defender la libertad de toda la patria común.

Frente al Estatuto con su griterío reaccionario estuvieron los mismos que se sublevarían poco después. Al lado de Maciá los que se jugaron la vida por la opinión y los que en el exilio viven por la libertad de España. Entonces como siempre hubo un general Fanjul que gritó traidores a los diputados catalanes que presidía Companys. Pero también hubo un Osorio y Gallardo, un Azaña, un Luis Bello, un Besteiro que se honraron defendiendo a Cataluña.

Maciá vive ya los últimos meses de su vida. Está en la plenitud de su espíritu y erguido el cuerpo, iniciando con ímpetu renovador la obra de gobierno, representa una magnífica resurrección del civismo constructivo. Obra de ordenamiento, de liberación. Escuelas, cultura, espacio, comprensión y justicia para el oprimido. Es el final inaparente de la vida de un Quijote que logra triunfar en la desigual lucha de los molinos, y que ve coronada por el éxito una vejez militante y gloriosamente viril. Es la hora de la consagración indiscutida. Es la imagen del Avi de ojos fulgurantes que atrae multitudes, y que aún hoy en día hace florecer su tumba profanada de Montjuch con los azahares anónimos de las recién casadas.

El día de Navidad de 1933 la muerte rápida y piadosa apaga sus ojos antes que pueda ver el fratricida abismo donde sería empujado todo el pueblo, por aquellos sus mismos enemigos de siempre. "No desaparece con él una persona —dice Osorio— sino un símbolo. La firmeza de su carácter, su temperamento de incansable luchador y la pureza de los ideales que propugna hacen de él un ídolo y como tal ídolo lo llora el pueblo catalán".

Verdad son estas palabras de don Ángel. Porque Maciá había hecho carne las palabras de Maragall: "Levantemos una oleada de generosidad y dignificaremos nuestro pueblo".

Para nosotros, los catalanes, que mantenemos viva su imagen y que hemos luchado por la libertad común, confundidos

esfuerzos y sangre, con los hombres de toda la península, y para todos los que tienen aún viva la voz para gritar ¡Justicia! su vida es como una estrella que nos acompaña junto a la del martir presidente Companys, en el frío esperar de la distancia. Aquel gesto inalterable, altivo y digno es nuestra guía. Suyo y nuestro será, si lo queremos, el día claro y resonante de la final victoria.

"CHINA A LA VISTA" Y "OTRO MUNDO"

Entre los volúmenes trascendentes —por su aportación constructiva a los diversos campos del conocimiento— publicados en Cuadernos Americanos, destacan en orden cronológico y por motivo de actualidad política: *China a la vista* (1953) de Fernando Benítez, y *Otro mundo* (1954) de Luis Suárez. De éstos "noticiamos" hoy al público lector.

"CHINA A LA VISTA"

La entrevista hecha por Rosa Castro a Fernando Benítez a principios del año pasado, para la revista *Siempre,* fue la que nos dio alguna noción acerca de este brillante aserto que su autor decidió titular: *China a la vista.* Desde entonces, comprobamos a través del estilo característico de su prosa, el dominio absoluto que rige sobre el tema. Y es que son muchos los escritores de habla hispana que habiendo visitado China, y teniendo interés en reportar al mundo sus experiencias, no lo hicieron por incapacidad ante lo magno del asunto. De ahí también, que se entienda al autor cuando refiriéndose a México, comenta en el prólogo del libro: "En Europa, los escritores publican obras excelentes acerca de estos grandes asuntos, pero en nuestro país, a excepción hecha del libro de Vicente Lombardo Toledano y de algunos artículos sueltos, no se encuentra nada acerca de China".

Tales palabras —sin proponérselo quien las escribe—, dan a la obra el sitio de mérito que le corresponde. Toda la veracidad de un auténtico movimiento popular colocado ante nuestros ojos en su total trascendencia, en contraposición a las versiones de oprobio y esclavitud que los detractores vienen sirviendo mediante los vehículos disponibles de información. Clara es entonces la firme orientación de *China a la vista,* como claro es el mérito que gana por propia autonomía y no por concesión nuestra, o del lector que espontáneamente pensará con Benítez: "es el testimonio de un gran momento histórico". "La verdad acerca del mundo que nos han regateado y sustraído en el acto de prestidigitación más audaz que se recuerda dentro del ejercicio de la magia. Ahora, para mí, el mundo está completo; he recobrado la mitad perdida".

En su bien documentado prólogo, el expositor hace un recorrido económico, geográfico y político a través de la historia de China. Explica la antigua condición de la tierra cultivable, la cual en el 60% ó 70% se encontraba en manos de los terratenientes, mientras el 90% de la población agrícola poseía el resto ó 30% de esa tierra. No obstante, sobre el sudor del campesino se sostenía la parte en descomposición de la pirámide, integrada por los zánganos que constituían la alta jerarquía del imperio. A este respecto se apunta: "Después de tres mil años, Confucio seguía disfrutando de predominio absoluto. . . en lugar de elaborar una teoría económica y hacer de su descubrimiento un medio de lucha a fin de alcanzar la igualdad, se limitó a elaborar un código moral que normara la conducta del poderoso".

En el prólogo ninguna palabra resulta marginal, sin embargo, por su extensión imposible de reproducir, intentaremos sintetizarlo en la siguiente breve cronología: "En el siglo XVI los portugueses habían logrado poner los pies en el continente". "Los ingleses dieron un paso adelante logrando que en el XVIII se abriera al comercio el puerto de Cantón". Luego se apoderarían de Hong-Kong. En 1857 aparecen en tierra china Francia y Estados Unidos. "En 60 estalla otra guerra declarada por Francia e Inglaterra con el pretexto de que China se negaba a cumplir los tratados y pedía su revisión". Resultado: más concesiones. En 1894 "la Rusia zarista se apodera de territorios en el norte" y los japoneses "se llevan otra buena tajada del pastel chino: Corea, Formosa, las Islas de Pescadores y la península de Liaotung en Manchuria". "En 1900 la sociedad secreta de los Boxers inicia una rebelión y se da muerte en Pekín a varios extranjeros". Por ello, se coligan los gobiernos de los países extraños que ocupan China, "organizan una expedición punitiva, y China es nuevamente vencida". "Todos se apresuran a solicitar privilegios de minas y ferrocarriles, libranzas de tierra por 99 años, prioridad en los negocios, derechos de extraterritorialidad". En 1911 cae el imperio, el poder es tomado por Sun Yat-sen quien muere en 1925. En 1927, Chiang Kai shek que había asumido el mando, desde la muerte del doctor Sun, del ejército del Kuomintang, masacra el ala izquierda de dicho ejército. En 1931, Chiang rehuye la defensa del territorio ante la invasión japonesa, apareciendo en escena Mao Tse-tung y Chuteh para organizar la resistencia. En 1936, Chiang ha caído prisionero por sus hombres que se le han rebelado y unido al ejército de Mao. Se le perdona la vida y se le deja en el poder a cambio de "luchar contra el Japón poniendo fin a la guerra civil" y de conceder al pueblo las "libertades fundamentales". En 1941, quebrada la palabra y desatada "de nuevo la lucha fratricida", Chiang no logra evitar que los americanos, habiéndose dado

"cuenta de la capacidad militar de los comunistas", acepten la contribución de Mao para combatir al Japón que ha bombardeado Pearl Harbor. Estados Unidos ayuda a los ejércitos de China con toda clase de abastecimientos, de los que Chiang y su pandilla dispondrán para enriquecerse. En efecto, Chiang vende a los japoneses las armas que recibe para combatirlos, comercia con las medicinas y los víveres. Extorsiona de un modo u otro a las masas. "Se calcula que sólo en dos años, los de 1942 y 1943, murieron de hambre, o en manos de los soldados del Kuomintang, tres millones de campesinos". Al desencadenar los japoneses el año de 1943 su ofensiva total en China, la desorganización, el hambre y el espíritu derrotista de las tropas gubernamentales" contribuyeron a la inminente derrota. China para entonces quedó protegida por el disciplinado ejército de Mao Tse-tung, y más tarde, "el mundo asombrado presenció el espectáculo de que un ejército de 350,000 hombres derrotara a los dos millones y medio del cadáver político del Kuomintang".

En octubre de 1949 se erige el Gobierno Popular sobre ruinas. Empero dos años después la reconstrucción consistía en ganarle el combate al analfabetismo, "dos millones de obreros, durante sus horas libres, asistieron a las aulas; en las llamadas escuelas de invierno se registraron 35.860,000 campesinos, mientras 11.000,000 más concurrían a las escuelas regulares". Para 1952, "la primera locomotora y el primer jeep construidos en China salían de sus talleres entre los aplausos de millares de obreros".

El prólogo, con el subtítulo final de "¿Dónde Está Cristo?", inicia una serie de interrogaciones relacionadas con el colonialismo y la discriminación racional, enjuiciando certeramente a Francia, Inglaterra, Holanda y Estados Unidos. Benítez, a la interrogante que ya se ha planteado, responde: "que si Cristo está hoy en alguna parte, se encuentra con los campesinos mexicanos, chinos o vietnamitas, del lado de los que tienen hambre y sed de justicia, de los que desean la paz y aman al hombre y tratan de elevarlo a la luz del bienestar y del conocimiento".

China a la vista representa, además de las horas de vuelo y los kilómetros recorridos, más de tres meses anotados impresión por impresión en un diario de viaje. El autor relata que en La Habana, los aprendices de F. B. I. le sometieron, junto con otras honorables personas, a deprimentes interrogatorios motivados por su militancia en el movimiento mundial de la paz. A continuación, reseña con singular maestría su paso normal por las ciudades de Amsterdam, Zurich, Praga, Moscú, Siberia y Mongolia; siendo forzoso comentar, la fluidez descriptiva que emana de la pluma del autor al contacto de sus emociones con las distintas ciudades que toca o divisa desde el avión. Lo mismo

recoge Benítez en sus notas motivos intrascendentes (desde cualquier punto de vista), que observaciones sencillas y hermosas propias de un temperamento artístico. El interés se mantiene entre línea y línea, sea con simples recuerdos o con fuertes coloridos de paisaje y precisas descripciones de estilos y modelos arquitectónicos. El contraste estético sostiene la atención; en este aspecto, el escritor supera la cuartilla periodística y vuelca sin alarde y en forma espontánea, su narración de estricto corte literario.

A catorce días de vuelo desde México aparece Pekín. El 27 de septiembre del 52 desciende Benítez a territorio chino donde permanecerá por espacio de mes y medio. Los visitantes son recibidos por entusiasta muchedumbre y alojados en el Hotel de la Paz recién construido especialmente para ellos.

Instalados en Pekín, nos refiere el autor las emociones vividas al penetrar en el contenido de los nombres que hasta antes de su viaje había disfrutado por medio de los libros, menciona, indudablemente, a esos nombres que en nuestro oídos suenan a recuerdo de cuentos, músicas y colores infantiles. La Gran Muralla, La Puerta de la Paz Celestial, La Ciudad Prohibida, El Templo del Cielo y El Templo de la Gran Campana, El Palacio de Verano y El Palacio de Invierno. Comenta la limpieza e higiene de la ciudad, la ausencia de prostitución, la invitación de Mao Tse-tung a tres mil personas para la cena de aniversario de la República; las representaciones teatrales y de ballet como El Mono Brujo y Su Revolución en el Cielo, La Encrucijada De Los Tres Caminos, La Muchacha De Los Cabellos Blancos, La Lámpara Del Lirio, y otras que lo mueven a declarar: "Si me propusiera escribir sobre los conciertos, los ballets, las óperas y las piezas teatrales que vi en China compondría un pequeño libro".

Entrega asimismo, datos de personajes prominentes en la nueva China: Chou En-lai, conocido por todo el Occidente; Chu Teh, cerebro de las guerrillas libertadoras; Mao Tse-tung, corazón del pueblo chino, y la Señora Sun Yat-sen, prolongación de la lucha del doctor Sun. En igual forma, recuerda Benítez a la Juventud China en los nombres de los incansables jóvenes que le sirvieron de intérpretes y guías.

Con motivo del aniversario de la República, describe la expectación que reina por contemplar en el día el desfile de las fuerzas armadas, y en la noche, los originales juegos de pirotecnia que "no brota de la tierra, sino que aparece en lo alto como dibujada por una mano demasiado larga y atrevida". Entre las muchas originalidades, menciona la Danza de las Sedas y los milagros chinos elaborados en cerámica. "Toda la naturaleza cabe en una taza. No hay flor, ni pájaro, ni yerba, ni sueño, que no haya sido llevado a la porcelana".

En China se han dado pasos de grandes magnitudes en provecho del hombre. Baste leerse en el libro de Fernando Benítez, la proyección que tiene la reforma agraria en 420 millones de personas, para entenderse cómo lo gigantesco casi linda con lo milagroso. Del 30% de tierra cultivable que antes trabajaba el 90% de la población agrícola en condiciones paupérrimas, ahora, con la reforma agraria, el porcentaje de campesinos trabajando y viviendo desahogadamente, asciende al 90%.

Un ejemplo más —recogido por el autor— sobre empresas enormes acometidas, es el Hotel de la Paz con seis pisos, terraza y planta baja, el cual para ser terminado en 75 días, hizo necesario que el numeroso grupo de albañiles que intervino en su construcción mejorara "su eficiencia en cuatro veces y media", así como que los carpinteros superaran su rendimiento para sustituir el trabajo de 40 obreros que hacían falta. El hotel, fue concluido en el plazo que urgía.

Además de Pekín, el visitante conoce Shanghai, Hanchow, Usi, Shenyang y regiones intermedias. En ninguno de estos lugares observa decadencia u olvido del Gobierno Popular para que florezca la vida y su alegría, su acción está presente en las casas de reposo para trabajadores, en los jardines, las escuelas y los parques.

Con seguridad, Benítez antes de emprender el regreso con escalas en Rusia, Checoslovaquia, Polonia, Austria, debió crear esa conclusión que tomamos de su libro y reproducimos para finalizar estas cuartillas: "Se siente en China que este júbilo tiene fuerza para salvar al mundo".

"OTRO MUNDO"

(Viaje por Checoslovaquia, Rumania y Polonia)

Ha de ubicarse este libro, entre los títulos que justamente encajan con el desarrollo de los temas tratados en sus páginas: *Otro mundo,* de Luis Suárez, es precisamente eso: cuarenta y dos fotografías ilustrando a doscientas catorce páginas de relato periodístico, escritas en viaje de un mes veintitrés días, sobre tres países (Checoslovaquia, Rumania y Polonia) que no son parte del "mundo libre occidental", y que por sus sistemas económicos y sus regímenes políticos distintos a los que rigen en nuestras colonias, significan, ni más ni menos, *otro mundo.*

Pero, ¿qué acaso la "cortina de hierro" no es la causante de esta división del globo en dos mundos? Cierto, decimos prolongando la

idea del autor al referirse con premeditado sentido a la "cortina de hierro". Luis Suárez anota que el mismo día que su avión despegó de México, pasó la famosa cortina con que se cubre adentro del civilizado país del norte, estadísticas criminológicas como aquellas que él —Suárez— nos fragmenta así: "El F. B. I. informaría poco después que en los primeros seis meses de 1953 se habían cometido en los Estados Unidos 1.047,290 crímenes y delitos graves. Como el año de 1952 el total había llegado a 2.036,000, se advertía al país que de seguir esa tendencia, el año corriente superaría la cifra, tenida ya por un récord. Un crimen o delito grave cada 14 segundos, un muerto cada 40 minutos". Como se desprende, la cabeza y gran parte del "mundo civilizado" cuenta con la cortina no sólo para sus fines políticos, sino también para contener en algo la noticia de este índice de descomposición dentro de su régimen social.

Y se nos ocurre, conforme leemos lo escrito por Luis Suárez, al aseverarnos: "Los ciudadanos a quienes se les retira el pasaporte norteamericano, están, en efecto, tras una cortina". Se nos ocurre —decíamos—, traer a cuenta el nombre de Marshall MacDuffie, autor del libro *Tapiz rojo* que reúne sus experiencias de viaje por la Unión Soviética, experiencias que entenderemos si sabemos a MacDuffie bien relacionado con firmas monopolísticas norteamericanas. Y bien, con relación a los pasaportes, este señor ha declarado que en su viaje sólo fue importunado por satélites de su patria y que en el mismo Departamento de Estado se le adjudicó un sello de "no válido" a su pasaporte que ya contenía la visa soviética.[1]

Insistiendo Suárez en el tema de la "cortina de hierro", narra que en París, la propaganda hecha sobre la separación de los mundos opuestos, cae despedazada al observarse que a diario un vehículo cualquiera de transporte llega "normalmente a los países socialistas, y viceversa".

Como se sabe, por el título del libro, Checoslovaquia es el primer país que el visitante toca. Refiriendo el andar tranquilo de sus habitantes "sin miedo de llegar tarde", la poca valía de los dólares, la ausente necesidad de policía, los soldados sin armas, los escaparates abarrotados de toda clase de artículos, los obreros cobrando no por el desgaste de su vida sino por la calidad de su trabajo, los almacenes del Estado con sus guarderías infantiles, atendiendo tanto a niños de trabajadores de la empresa socialista como a hijos de clientes ajenos a tal empresa; habla de Praga con sus restaurantes higiénicos; cita, entre sus magníficos hoteles, el Alcrom, visitado por nacionales, diplomáticos

[1] MARSHALL MACDUFFIE, *Tapiz rojo.* Nueva York, 1955.

extranjeros y representantes del movimiento mundial de la paz. Relata, en contraste con España donde la mujer que se casa pierde su trabajo, la ayuda del Gobierno checoslovaco para las gentes que desean casarse y necesitan de un préstamo para ello, éste, una vez concedido, deberá ser cubierto en tiempo justo y sin intereses; la deuda se irá reduciendo —por disposición del Estado— con el nacimiento de cada hijo.

En cuanto a la libertad de cultos en Checoslovaquia, el libro explica largamente sobre la subsistencia de la enseñanza religiosa, y la existencia del Partido Popular de orientación católica que publica su periódico con imágenes religiosas. "El Estado paga a los curas para que cumplan con su ministerio. Más de mil millones de coronas anuales asigna para las necesidades de las iglesias".[2]

Mas no sólo es descrita por Suárez la alegría de Checoslovaquia, también viene el recuerdo inmenso de la pequeña Lídice. Y es que no puede hablarse de la Checoslovaquia actual olvidando en su tristeza a la de ayer. Lídice era hasta el 9 de junio de 1942, la concreción de "494 vecinos y 102 casas". Los nazis quisieron escarmentar a los patriotas de todo el país y escogieron a Lídice para ejemplo. Los hombres de más de 16 años fueron ejecutados. "Los más pequeños, entregados a familias alemanas, 'padres adoptivos', para que, en cumplimiento del dictado nazi fueran educados en el concepto de la superioridad racial. Tenían que pasar, empero, un tremendo examen. La técnica nazi del exterminio los pulverizaba en los hornos crematorios, si el examen de sus cráneos, su complexión, etc., no daban la medida que hiciera fundar esperanzas de un buen ejemplar a los matrimonios alemanes sin hijos. De los 105 niños de Lídice, 88 desaparecieron para siempre". Suárez da fotografías del Lídice nuevo, del construido hoy sobre la tierra quedada del ayer. Narra la recaudación de fondos en la mayoría de países del mundo, relatando que en los Estados Unidos se hicieron colectas tanto para enviar a Checoslovaquia como para levantar un monumento en memoria del pueblo mártir. Sin embargo, no faltó el negociante para capitalizar este dolor; un representante del comité recaudador, de nombre William Kostka, propuso en Checoslovaquia que del dinero recogido se construyera una catedral, pasando ésta a ser "propiedad de una empresa de viajes que organizaría peregrinaciones a Lídice. *Business is business*". Nada más que este *business* no se realizó porque los checoslovacos no entienden de comerciar con la conciencia.

La tragedia de Lídice conmovió al mundo entero. Estremeció a todos los hombres de corazón bien puesto. Lídice ha sido cantada,

---

2 La corona equivalía en 1953 a 1.73 pesos mexicanos.

pintada y esculpida, y Suárez, al citar en su obra un trozo de poema de Efraín Huerta, ha hecho recordar al enorme poeta colombiano, Pardo García, con su Elegía por Lídice:

> "¿Cómo nombrarte,
> Lídice,
> si tu martirio lo indecible abarca?
> ¿Cómo llorar por ti si todo llanto
> desemboca en tu clima decadente?
> Los hombres que vivimos
> después de ti no somos los de antes.
> Hablamos un idioma de criptas y de signos".

La segunda etapa de *Otro mundo* corresponde a Rumania. Al iniciarla, Luis Suárez cuenta su contacto con Zatopek, quien viajaba de su país a Bucarest, ciudad ésta, donde al igual que ellos, fueron recibidos con abrazos y ramos de flores más de treinta mil personas invitadas al III Congreso Mundial de la Juventud y al IV Festival Mundial. Presenta Suárez a Jank, su intérprete, joven obrero de 23 años y cuatro idiomas, rumano becado por la URSS en Kiev.

Pone en conocimiento los catorce cultos practicados hoy en Rumania, antaño perseguidos como lo demuestra "la matanza de Jasy, en que fueron asesinados 10,000 judíos". La Iglesia Católica tiene 25,000 curas y 16,000 iglesias en funciones.

El adelanto cultural de esta democracia puede verse en las siguientes cifras: antes de la guerra había 4.000,000 de analfabetos, en 1953 quedaban 400,000; al empezar la guerra Rumania tenía 25,000 estudiantes universitarios, en 1953 llegaba a 55,000. Los palacios reales convertidos en museos, con los museos antiguos que registraban 10,000 visitantes anuales, registraron 193,000 personas en 1951. En el periodismo se han alcanzado frutos insuperables, como son el dignificar la profesión y el tiraje gigantesco de ejemplares. Y en el progreso material, sirva el informe de que "a fines de 1952, toda la producción industrial había llegado al 123%, respecto de 1951". Año que a su vez superaba los siguientes a 1944.

En el sistemático plan que se ha trazado, Suárez descorre el velo del tercer país que visitó durante su viaje: Polonia, que en cuanto a libertad, progreso y justicia, presenta idéntico panorama que Checoslovaquia y Rumania. Sin embargo, descuellan por inauditos dentro de lo trágico, algunos pasajes que remiten a Lídice. Porque Polonia, en efecto, es el dolor de Lídice multiplicado, han muerto 16 millones de hombres y de cada cien edificios dieciséis quedan en pie. El fascis-

mo desbordado por la guerra se recuerda en Polonia con un nombre representativo: *Oswiecim,* campo de concentración nazi de cuarenta kilómetros cuadrados, donde los prisioneros más fuertes no vivían arriba de seis meses por los trabajos despiadados, y los débiles eran de inmediato incinerados; "se les ordenaba desnudarse so pretexto de que iban al baño". "Las tuberías y regaderas lo aparentaban, pero en vez de agua salía el gas ciclón". Los cadáveres pasaban a los hornos crematorios y "las cenizas se usaron en la construcción de caminos o para producir substancias químicas". Se ha calculado que sólo en mes y medio, enviaron de Oswiecim para Alemania "99,922 prendas de niños, 222,269 de hombres y 192,652 de mujeres".

Mas ¡qué espíritu tan combativo el de este pueblo! Además de la intensidad con que se trabaja día a día, se ha establecido el mes de septiembre como el mes de la reconstrucción, en su transcurso, los habitantes de toda la república sin excepción de edad ni sexo, brindan una de sus tardes para que su país salga "definitivamente de los escombros".

En el último párrafo del libro, meditando en su recorrido por el *Otro mundo,* Luis Suárez comenta: "Y cuando la vida se ama y lleva así, y afirmando la de todo se afirma la de uno, puede decirse que la vida del pueblo entero es la que crece en una alta montaña, en medio de aires puros y amorosos; que como ella se eleva y como ella vence adversidades y peligros, haciéndose grande e inabatible.

Mauricio DE LA SELVA.

Aventura del Pensamiento

LA "TEORÍA DEL HOMBRE" DE FRANCISCO ROMERO

Por *Alfredo Trendall*

Introducción

El libro *Teoría del Hombre* de Francisco Romero es, sin lugar a duda, una de las obras más sólidamente estructuradas del pensamiento latinoamericano. De ahí que un estudio al respecto, por sucinto que aspire a ser, rebasará en mucho el carácter y espacio de una nota bibliográfica. Los temas que allí se tratan, el modo como todo aparece enfocado, en fin, la actitud misma del autor —*todo lo cual aparece en el centro de los problemas filosóficos más recientes*—, me obligan a esbozar primero los supuestos generales sobre los cuales se apoya esta obra, y de los cuales depende que sea entendida correctamente. Sin ellos es posible que pueda ser no *in-entendida*, que sería lo de menos, sino *mal-entendida*, que es lo verdaderamente grave. Veamos los supuestos de la *Teoría del Hombre* que nos van a permitir entender sus ideas adecuadamente.

La realidad en la metafísica moderna

Lo que diferencia fundamentalmente la filosofía de nuestro siglo, de toda la anterior, es un hecho profundo que en vez de resbalar sobre la realidad, la afecta a ella misma. Se trata de lo siguiente: *antes de nuestra época la realidad era concebida como el resultado de la suma de partes; partes que —claro— eran anteriores a la realidad*. Se estaban viendo las cosas desde un plano rigurosamente estático que no podía sino dar una visión espectral y abstracta de todo.[1] A partir de la dicotomía de Des-

1 Esta idea se advierte en todos los clásicos modernos hasta el siglo XIX inclusive. Tanto en los de la fisiología, biología y neurología, como en los de la filosofía. Siempre hay una tendencia a concebir el hombre y la realidad como algo formado por partes, como un rompecabezas armado.

cartes que obtiene la realidad como el resultado de juntar "res cogitans" con "res extensas", esta tendencia irá adquiriendo preponderancia en todo el pensamiento cultural. En el "Novum Organum" de Bacon nos encontramos con una idea semejante cuando, para él, la realidad es la adición de cosas abstractas y concretas. En Leibniz el problema adquiere el perfil de una realidad producida por una multitud de mónadas, las cuales se comunican entre sí gracias a Dios. En las tres "Críticas" de Kant asoma de nuevo el tema bajo el nombre de "juicios sintéticos a priori" y "juicios analíticos a posteriori". En Hegel se hablará de la realidad como unión, y sucesión, de tesis, antítesis y sin-tesis. *En toda la cultura europea hasta Husserl, exclusive, se tiene una idea común: a la realidad se llega.*

Por el contrario: con la aparición —en el siglo XX— de la fenomenología, la teoría de los valores de Max Scheler, la razón vital de Ortega, el existencialismo de Heidegger, etc., se alcanza una noción radicalmente opuesta: *a la realidad no se llega, de la realidad se parte.* Lo real no será ya el resultado de sumar cosas mentales y extensas, concretas y abstractas, analíticas y sintéticas. Ahora se dirá: *la realidad es una totalidad anterior y superior a las partes que contiene, de manera que todo estará ontológicamente conectado con todo. Nada habrá separado.*[2] A esto, contemporáneamente, se le llama: *gestalt*, o totalidad original y primigenia. Por ejemplo: unas piernas, unos brazos, un tronco y una cabeza, al ser unidos, no constituyen un hombre. Y no lo constituyen porque —justamente— el hombre es una totalidad anterior, y superior, a las partes que lo forman, porque el hombre es una gestalt. Que una gestalt sea algo superior y primero que las partes, fue algo que Koffka constató en la psicología y que actualmente tiene activa vigencia en toda la filosofía.[3] Lo anterior, que no tiene sentido en matemáticas

---

[2] En la "Psicología de la Forma" de Koffka y de Katz, estas ideas se desarrollan psicológicamente. E. S. Russell en "La finalidad de las Actividades Orgánicas" (Espasa-Calpe), Richard Goldschmidt en "La Base Material de la Evolución" (Espasa-Calpe), Sherrington en "Man on His Nature", son los principales biólogos que han desarrollado, desde su posición, la idea de la gestalt.

[3] Hay un hecho que no se puede negar: la gestalt hoy en día ya no es propiedad exclusiva de la psicología. El propio libro de Romero muestra que tal idea ha sido elevada ya al grado de acontecimiento filosófico.

debido al axioma de transitividad, es válido en el hombre y la realidad.[4]

El hombre en la metafísica moderna

Al par con la idea de la gestalt, la filosofía actual ha desembocado en la idea de la vida. *Hasta Kant la cultura occidental trata con cosas.* El hombre en Descartes, Leibniz, Berkeley, y aun Hume, no es más que una *cosa*. Quizás más distinguida y sobresaliente que las otras, pero una cosa.[5] En Kant es una cosa racional, intemporal, con doce categorías; fijadas para todos los hombres de todas las épocas; y Fitche cuando opone el "yo" al "no-yo" simplemente enfrenta una cosa a todas las otras. Con la aparición de las "Lecciones sobre la Filosofía de la Historia" de Hegel, entra en la cultura europea la idea de la *historia*, como con Descartes había entrado la *geometría*,[6] y con Leibniz la idea de lo *infinito*.[7] Así el hombre comienza a con-

---

4 Una forma restringida de totalismo matemático se advierte en la teoría de los conjuntos. Y más antiguamente en el teorema básico del cálculo integral que —por medio de una integral definida— nos da la suma infinita de un número infinito de rectángulos infinitesimales (dy) como igual a un todo que es una área formada por una abscisa, dos ordenadas, y la curva de una función ($y = f(x)$, en el caso más sencillo de una sola variable independiente). En este ejemplo podría hablarse de un gestaltismo invertido, ya que no se trata de partir del todo, sino de llegar a él mediante una suma infinita que puede ser de tipo: serie convergente. De igual modo un máximo o un mínimo puede sufrir idéntica interpretación cuasi-gestáltica.

5 Cosa, aquí, está entendida como algo perteneciente al puro universo de lo óntico. El "giro copernicano" que anuncia Kant en el prólogo a su segunda edición de la "Crítica de la Razón Pura" hará que las cosas sean objetos, esto es: que las cosas del universo pierdan su propia gravitación y pasen a girar en torno al sujeto, que adquieran la dimensión de mundo (Heidegger).

6 Parece increíble que aún no se haya hecho ver cómo todo lo de Descartes está gobernado por el más importante de sus trabajos: *La Geometría Analítica*. En frente a ésta, el *Discurso del Método* no pasa sino como una confesión. Sólo cabe poner a la altura de la *Geometría Analítica* su obra orgánica *Principios de la Filosofía* donde esa "geometrización" lo lleva a dar razón —en plan geométrico— de fenómenos físicos y astronómicos que requieren un trato más complejo. Así en el problema que se plantea Descartes de las estrellas fijas y las manchas solares.

7 Igual sucede en Leibniz: su obra central no es tanto la "Monadología" como sus trabajos publicados en el "Acta Eruditorum" del

vertirse en una cosa histórica. Sin embargo todavía el hombre es una *cosa,* un *qué,* razón pura. Ya con Dilthey se da un paso más; el hombre deja de ser una cosa histórica y se convierte en algo que no es cosa, y que además es un algo histórico.[8] Aspírase a una nueva sensación ante el hombre, que termina entendiéndolo como un *quién,* como una *persona*, como razón histórica. Unos lustros más y Ortega, Heidegger, Unamuno, Jaspers . . . radicarán, domiciliarán, ese algo histórico que es el hombre en la vida humana concreta.[9] Y se podrá decir, con Ortega, que el hombre no es cosa, sino proyecto de un quién, programa vocacional, faena por hacer.

Como se ve, hemos recorrido un largo camino: *de la idea del hombre como substancia y como cosa*, *a la idea del hombre como persona histórica y vital.*

La metafísica de hoy, queda referida —entonces— a estas dos grandes cuestiones: la idea de la realidad como gestalt, y la del hombre como ser vital e histórico. De la gestalt —cuyas primeras manifestaciones están en la psicología post-mecanicista y en la medicina psicosomática post-freudiana de Matusek y Weiszäcker— se ha ido a parar en la trascendencia y el creacionismo. Las obras de Bergson, Hartmann, Whitehead, García Bacca, etc., lo atestiguan claramente, con textos. *La gestalt la totalidad original*, *sólo tiene sentido como trascendencia creadora*. Trascender creadoramente es mostrar nada menos que el efecto es *superior* a la causa. La causalidad de una gestalt, con palabras textuales de Nicolai Hartmann: "no es la de la

29 de octubre de 1676, y el titulado "Über Maxima und Minima usw" en la misma revista —por él fundada— en enero de 1684. A través del cálculo infinitesimal penetra en la filosofía europea la noción de infinito; lo que Spengler llamará hermosamente: faústico. Las mónadas, como espejo del universo, son infinitas en sí. Infinitas en el sentido matemático de mínimo incremento de una función primitiva, de función derivada y diferencial.

8 Dilthey, como muy bien lo ha mostrado Ortega, no llegó a una concepción clara de sus descubrimientos. De lo que no se puede dudar es que, en él, el hombre ya no es entidad cósica, sino fuente ontológica, persona.

9 Desde luego que *radical* no es lo mismo en Ortega, Heidegger, Unamuno y Jaspers. Mientras Ortega distingue entre "radical" y "fundamental", con lo cual deja abierta la posibilidad de Dios; Heidegger funde ambos en uno solo: la vida es realidad fundamental, radical es sinónimo de básico. En Jaspers el problema no aparece tratado claramente, pero su posición teológica lleva, implícitamente, una distinción entre ambos términos, igual en Unamuno.

causa inmanens que se conserva en el efecto, sino la de la *causa transiens* que desaparece en su efecto. Por consiguiente, su efecto no está contenido en la causa, sino que se origina de nuevo. El proceso causal, en este nuevo sentido, no es un desenvolvimiento de algo que ya estaba contenido en la causa, sino un engendrar productivo" (Véase: *Vieja y Nueva Ontología,* por Nicolai Hartmann, II, 7, 1949). Y este creacionismo no sólo es reconocido en la metafísica totalista moderna, sino que también lo es en la biología totalista de Richard Goldschmidt.[10]

Así nos hemos puesto más allá de todo idealismo, realismo y causalismo. De la idea metafísica de la vida humana, hemos logrado dar plenitud a la intencionalidad —típicamente husserliana—, y a la intimidad. Vivir es estar intencionado con el mundo desde nuestra intimidad. Sin interioridad no cabe el mundo ni la intencionalidad. Se trata de términos correlativos.[11]

La filosofía totalista y trascendente de Francisco Romero

SOBRE los anteriores supuestos es que se apoya toda la filosofía de Romero, tal como ella aparece en la *Teoría del Hombre.* La gestalt, la vida humana biográfica, la trascendencia, la intimidad (que Romero llama "espíritu"), y la intencionalidad fenomenológica, son las categorías básicas en las cuales está elaborada toda la filosofía de Romero, y que nos van a permitir arrojar luz sobre sus interioridades.

La realidad como gestalt

LA idea de la realidad —en Romero— es de raigambre gestáltica, totalista. "Llamamos *totalidad* al conjunto de lo existente sea cual fuere su tipo de existencia, de todo lo dado, de lo pensable y lo imaginable, sin excepción, y aun con la suposición de lo existente desconocido" (pág. 170 en la edición de la *Teoría del Hombre,* de Losada, Buenos Aires, 1952). Se parte de una idea contemporánea completa. Pero esta totalidad no se

---

10 Véase su obra citada. *La base material de la evolución* donde se expone un evolucionismo discontinuista y creador.

11 Zubiri —antes que nadie— ha sabido ser esto claramente y darle un significado completo.

puede interpretar como una *homogeneidad* en la cual todo sería lo mismo.[12] El totalismo —en Romero— está diferenciado, diversificado. Para Romero del siguiente modo: objetos reales, ideales, metafísicos y valorativos (pág. 172). Por esta diferenciación, podrá decir Romero que todo está conectado con todo.

Lo real es, en suma, algo total aunque diferenciado. Pero no se trata sólo de esto; lo cual sería una visión puramente estática. Este totalismo está apoyado en Romero por una noción de historia muy propia. La realidad es histórica bajo el aspecto de la *trascendencia.*

La trascendencia

La *idea de lo trascendente es —según mi punto de vista— la contribución más alta y fecunda de todo el pensamiento de Romero.*[13] Como lo veremos, será esto lo que nos irá a poner un poco más allá de Heidegger y de lo que hasta hoy Ortega ha dicho *impresamente.* "El elemento positivo de la realidad, lo que la dinamiza, acaso su ser mismo, es la trascendencia" (pág. 206).

La gestalt de lo real, téngase bien presente, es trascendencia. Y ¿cuál es la forma de la trascendencia? Romero nos dirá finamente que "la trascendencia, tomada en sí, siempre es absolutamente valiosa" (pág. 215). Lo real trasciende, pues, como valor.

El hombre como totalidad espiritual

El hombre, como realidad, aparecerá igualmente como totalidad. "Cada individuo es una unidad circunscrita, cerrada, aunque con entradas y salidas; un objeto distinto de todos los demás por razones internas" (pág. 92). Y esas razones internas serán expuestas más adelante de esta manera: "Con la intencionalidad aparecieron en el universo los únicos entes que realmente son, porque son en sí y para sí, y de este modo cumplen la perfección del ente; apareció también, como germen y como realidad, el espíritu, mediante el cual el ser se vuelve y proyecta

[12] Una homogeneidad nos llevaría a un tipo de simplicidad que estaría en choque con los hechos.

[13] Romero ha desarrollado esta idea de la trascendencia en "Papeles para una Filosofía".

conscientemente sobre sí mismo en intención de universalidad, con lo que la realidad entera se completa, se redondea y celebra el final encuentro consigo misma". Aquí el hombre es visto como una totalidad dotada de espíritu o intimidad, de un "dentro" que le está negado a lo no-humano. En frente a la transparencia de lo puramente óntico, del universo de las *cosas* naturales, desligadas del hombre, está la opacidad de lo ontológico, del mundo de los *objetos* instalados —según su importancia— dentro de la perspectiva vital de cada hombre. El centro de la totalidad que es el hombre, el corazón mismo de su espíritu, será para Romero la *conciencia*. "La totalidad en él —en el individuo espiritual— se reencuentra y se reconoce, se autoposee en términos de conciencia" (pág. 196). Resumiendo: la realidad como totalidad y el hombre como realidad totalista dotada de intimidad o "espíritu", tiene su centro en la "conciencia". Las ideas básicas del pensamiento europeo actual: la gestalt y la vida, resultan en Romero conjugadas en la conciencia.

Espíritu e intencionalidad

EN la filosofía de Romero, el modo de ser [14] de esa totalidad que es el hombre se diferencia y versifica dualmente, de dos modos. Por una parte, Romero —como ágil fenomenólogo, cazador infatigable de esencias— encontrará el *espíritu*, la intimidad humana. Y por la otra una *intencionalidad* hacia el mundo que es irrenunciable, irrevocable, "... la negación de la mera intencionalidad supondría privar el espíritu mismo de su asiento natural, dejarlo en el aire y aniquilarlo" (pág. 251). La dualidad de la gestalt humana queda en Romero expuesta textualmente: "La manera más inmediata y visible del encuentro de la pura intencionalidad con el principio espiritual es la que sucede en el recinto de cada unidad humana" (pág. 250).

El enmascaramiento

GRACIAS a ese recinto íntimo de la totalidad humana —llamado espíritu—, el hombre posee la facultad de ocultarse, de

[14] Acerca de "los modos de ser", que es una locución estrictamente fenomenológica, y que hallamos en "Ser y Tiempo", hay que poner de presente que ello exige la existencia de ontologías regionales como Luis Eduardo Nieto Arteta le ha hecho ver tantas veces.

esconderse entre su espíritu y mostrar solamente lo que él quiera. A esta facultad, puramente humana, Romero la llamará: *enmascaramiento.* "Lo peculiar en el enmascaramiento es la ocultación de una realidad que permanece intacta bajo la máscara, y la buena fe con que el sujeto la enmascara, unas veces sin tener conciencia de ello, y otras conscientemente, persuadido de que lo que se esconde debe ser reprimido o negado" (pág. 264).

La vocación en conflicto con la trascendencia

A TRAVÉS del enmascaramiento, Romero traza lo mejor de su obra y el aporte de mayor bulto de toda su filosofía. Nos pone en contacto con el problema de la vocación. Para Ortega, como para Heidegger y Jaspers, el hombre hace su ser según un cierto proyecto vocacional previo.[15] En términos kantianos: al hombre le es dado un "juicio sintético a priori" el cual sería su vocación. El hombre lo que hace es desenvolver y llevar a su máxima plenitud tal vocación, des-enrollar dicho "juicio sintético". Directamente: no hace sino efectuar el recorrido de un "juicio analítico". Romero va violentamente contra tal idea que niega, de raíz, la noción de totalidad como algo creador, como un "surtidor de novedades" (Bergson). Le recuerdo al lector que lo fundamental de la gestalt, a lo que se ha llegado desde la biología cuántica (Jordan, Schrödinger y Goudot),[16] y des-

[15] Advierto que Ortega, como Heidegger y Jaspers, al admitir la vocación como proyecto a realizar, deja la puerta abierta a la ética. La ética, como dependencia de valores, se estructura en ellos gracias a que la vocación le es *dada* al hombre, *propuesta,* y por tanto cabe la situación ética de cumplirla o no, de ser auténtico o no, de estar o no enajenado. Cuando Romero pone la pura trascendencia se pone en este dualismo: o no hay ética, ya que nada hay de dependencia por no haber vocación y en cambio existir creación gestáltica; o hay que dar una nueva idea de la ética. En verdad Romero postula una *ética trascendente* que aún está por hacer.

[16] Véase: "Biología Cuántica" de Jordan, edición española; "Qué es la vida" de Schrödinger en traducción de Espasa-Calpe; y "Les Quanta et la Vie" de Andrée Goudot, Paris, 1952, Preses Universitaires de France. De igual modo hay en las "Actas Científicas Venezolanas" una conferencia magistral de García Bacca con el título "Sobre el fondo Filosófico de Algunas Teorías de Biología Matemática" Vol. 3, No. 2, 1952.

de la biología de E. S. Russell, Darlington y White,[17] lo mismo que desde la noción de "campo" y "potencial" en la mecánica probabilística de Heisenberg[18] y Dirac,[19] es que una gestalt es algo que produce cosas nuevas, dentro de lo cual se *crean realidades.*[20] *Es decir que, como lo hace ver Whitehead, en una gestalt, o totalidad, no hay una labor mecánica y predeterminista.* Y en la idea de vocación, proyecto, plan, en Ortega, Heidegger, Jaspers, no cabe tal novedad ya que al comienzo se da un esquema pre-determinista. En el fondo hay un fatalismo que en la gestalt queda aniquilado con la creación, la sorpresa, la novedad. Romero, como digo, va contra la vocación porque ésta niega la creación gestáltica. Y dice categóricamente: "Estas consideraciones van en primer término contra la tesis de que el autoconocimiento sea un elemento capital para el hombre" y casi en seguida añade: "Lo propio del hombre no es duplicarse en sí, reproducirse íntegra y detalladamente en el autoconocimiento, aunque sea una de sus aspiraciones superiores la de comprenderse. Lo originario y lo consustancial con él es ser un sujeto de actos parcialmente trascendentes, en cuanto sujeto intencional; y absolutamente trascendentes, en cuanto sujeto espiritual" (pág. 279). Lo anterior es el texto más valioso de toda la *Teoría del Hombre* y lo que pone a Romero a la altura de los sistemas de Ortega y Heidegger. En toda Hispanoamérica, junto a la filosofía de Romero, sólo puede colocarse la razón vital de Ortega, la antropología filosófica de Zubiri y la metafísica de García Bacca. Los cuatro forman, sin lugar a equivocaciones

---

17 Véase de Darlington: "La Evolución de los Sistemas Genéticos" en Espasa-Calpe. De E. S. Russell su obra ya citada, y de White: "Citología Animal y Evolución" y "Los Cromosomas" (ambos en Espasa-Calpe).

18 Véanse de Werner Heisenberg: "The Physical Principles of the Quantum Theory" Chicago University Press, 1930. Y "Nuclear Physics" en "Philosophical Library", Nueva York 1953.

19 Véase la obra, ya clásica de P. A. M. Dirac: "Quantum Mechanics" publicada en tercera edición por la universidad de Oxford en 1949.

20 Sobre este asunto importantísimo véase la obra magnífica de Max Born: "Natural Philosophy of Cause and Chance" publicada por la Universidad de Oxford en primera edición de 1949. Igualmente García Bacca ha insistido notablemente en este punto. Su introducción bellísima al "Banquete" de Platón, sus diez lecciones sobre "El Ente y la Esencia" de Santo Tomás dadas en Bogotá en 1954, y su estudio sobre Ortega y Whitehead, desarrollan ampliamente este tema con el nombre de "inventos".

básicas, la contribución más formidable, lo mejor de lo nuestro, a la filosofía occidental.

Sociología y teología

El mensaje de *Teoría del Hombre* es bien nítido: el hombre como totalidad espiritual trascendente y creadora. De esta metafísica Romero derivará unos primeros fundamentos de sociología, de comunicación con la totalidad espiritual del "otro", y que —en último término— lo llevarán a una posición teológica donde el "yo" no se abre al "tú", sino al "Tú". "Desde otro punto de vista, hay el anhelo de una compañía perfecta y absoluta, con alguien que nos comprenda totalmente, que nos asista con un poder incontrastable, que no nos deje nunca solos: con Dios" (pág. 295).

Conclusiones

En la *Teoría del Hombre* se debaten las ideas de nuestra época. Es una obra que está a la altura del tiempo que fue escrita, y que es el nuestro. A lo largo de sus páginas, escritas con claridad y sencillez, la gestalt, la intencionalidad, la intimidad, la creación como trascendencia, resultan entrelazadas en todo un *edificio metafísico.*

Al afirmar la trascendencia, en cambio de la vocación, Romero logra instaurar un sistema filosófico propio, que lo pone junto a Ortega y toda la filosofía europea de hoy. Además, con ello, abre la posibilidad de una filosofía latinoamericana; cosa que sólo está en capacidad de lograr también García Bacca.

Finalmente, es una lástima que se toquen sólo muy *vagamente* los asuntos de la moderna física y matemática. *El grave matiz metafísico de la discontinuidad cuántica, de los transfinitos cantorianos, de la teoría de los conjuntos, de la axiomática, de la geometría topológica, no están incardinados dentro de la concepción totalista del hombre, en Romero.* Yo creo, sinceramente, que en una posición totalista, gestáltica, no se puede eludir el aspecto físico-matemático contemporáneo. Sin una incursión por la física cuántica es casi imposible realizar plenamente una "teoría del hombre". Bueno sería que Romero publicara un segundo tomo de la *Teoría del Hombre* tratando de-

tenidamente, técnicamente, estas perspectivas de la realidad actual. En un trabajo mío [21] hacía notar cómo una de las fallas del pensamiento latinoamericano —con las solas excepciones de García Bacca y Zubiri— es una despreocupación injustificada por los problemas físico-matemáticos actuales. Mi tesis se afirma mejor en la *Teoría del Hombre*. Sería estupendo que Romero nos diera, en otro tomo como digo, una versión de su filosofía en términos físico-matemáticos. Y lo digo porque si alguna teoría del hombre cabe dentro de la física cuántica, es —por sobre todo— ésta de Romero que lo ve como "un ser que trasciende creando". Entre tanto, esperemos...

Nada más.

---

21 "Las Masas en la Filosofía", Bogotá, junio de 1954.

EL INDETERMINISMO FÍSICO EN CRISIS

Por *Elí de GORTARI*

Como es tan bien sabido, nuestro siglo es contemporáneo, desde su nacimiento, de una revolución que empieza por imponer cambios radicales en la concepción del comportamiento físico del mundo, se extiende luego a la consideración de los fundamentos de la ciencia física y acaba por propagarse, en los intentos filosóficos de varios científicos, a todos los dominios del conocimiento. El largo período de desarrollo de la física clásica, en el cual se cuentan multitud de confirmaciones brillantes y notables previsiones de descubrimientos posteriores, terminó por tropezar con obstáculos insuperables, tanto en el campo experimental como en su estructura interior. Primero, se puso en claro la incapacidad de la física clásica para interpretar los nuevos resultados obtenidos en experiencias muy refinadas y, después, el planteamiento de esta imposibilidad objetiva hizo que se manifestara destacadamente su insuficiencia lógica para explicar por entero su funcionamiento racional. Además, esta necesidad de superar las concepciones y las leyes clásicas se presentó simultáneamente en los dos extremos de la experiencia: tanto en el nivel de los procesos astronómicos como en la profundidad de los procesos ultramicroscópicos. Y, para satisfacer esta necesidad, los investigadores de la física se empeñaron en la tarea de elaborar y desenvolver la teoría de la relatividad y las teorías cuánticas.

En ambos casos, la solución de las contradicciones entre la experiencia y las concepciones clásicas, expresada en la síntesis de las nuevas explicaciones teóricas, trajo consigo el planteamiento de buen número de problemas filosóficos nuevos y puso al descubierto aspectos desconocidos en cuestiones que han sido examinadas y discutidas con amplitud. Entre esta multitud de problemas suscitados por la física contemporánea, es indudable que el determinismo —o, más bien, su negación— es el que ha atraído más la atención de físicos y filósofos. A la vez, las con-

clusiones indeterministas de las explicaciones cuánticas dominantes —que, en cierto sentido, se han convertido en 'ortodoxas'— son casi las únicas que han sido transladadas por entero a los campos de las otras ciencias y que han sido objeto de numerosos debates filosóficos. Teniendo esto en cuenta y debido al notable cambio ocurrido en años recientes en torno a la interpretación científica de los problemas atómicos de la física, nos proponemos presentar aquí lo que con toda razón puede llamarse la crisis del indeterminismo físico.

Empezaremos por recordar que una de las características esenciales de la mecánica clásica es, justamente, el cumplimiento del determinismo. Éste se puede formular sencillamente de la siguiente manera: Cuando se conocen con precisión las condiciones en que se encuentra un sistema de partículas —por ejemplo, sus posiciones y sus velocidades— en un instante cualquiera y, además, se conocen las leyes que gobiernan su comportamiento, entonces, es posible prever rigurosamente las condiciones en que se encontraría ese mismo sistema en cualquier otro instante futuro o pasado. Este determinismo de los procesos naturales se expresa, a la vez, como una propiedad analítica de las ecuaciones matemáticas de la mecánica, ya que éstas tienen soluciones enteramente determinadas para todos los valores del tiempo. Como se advierte desde luego, las leyes naturales no describen particularmente el desenvolvimiento futuro de proceso específico alguno, ni suministran tampoco información precisa acerca del desarrollo singular de un proceso en el pasado. Por esto, el conocimiento de las leyes naturales es necesario, pero es insuficiente para establecer conclusiones deterministas. Y lo mismo ocurre con el conocimiento de las condiciones específicas iniciales, que es también indispensable, pero no es suficiente por sí solo. Entonces, únicamente la conjugación de ambos conocimientos plantea el problema del determinismo con necesidad y suficiencia.

Sin embargo, hace falta hablar de las restricciones que tiene el determinismo en la física clásica. En primer lugar, el presente físico nunca es un instante sin dimensión, sino que implica siempre un lapso de cierta duración y, por lo tanto, las condiciones iniciales no son estrictamente instantáneas. O sea, que en el intervalo de tiempo comprendido en las condiciones tomadas como punto de partida, queda incluida cierta evolución del sistema considerado. Por otra parte, las condiciones iniciales tienen que persistir en el tiempo, aun cuando varíen

en su magnitud; de tal manera que no pueden ser condiciones accidentales. Por otro lado, debido a la interacción de todos los procesos existentes, la previsión absolutamente rigurosa exige el conocimiento del estado del universo en un instante o lapso dado. Y tal conocimiento del conjunto total es irrealizable. No obstante, es posible considerar sistemas relativamente aislados, en los cuales sea suficiente la aproximación de conocer un número finito de condiciones iniciales. Y, además, esta obligada aproximación no surge únicamente en el caso del determinismo, sino que se repite indefectiblemente en la aplicación de cualquier otra ley establecida científicamente.

También se requiere la ejecución de medidas precisas de las condiciones iniciales. Pero, la medición científica es siempre imperfecta, ya que es afectada por errores experimentales y por la introducción de factores extraños en el sistema —los instrumentos de medición, al menos— que lo perturban y destruyen su aislamiento. A más de esto, las mismas previsiones que se pueden establecer a partir de estos datos imperfectos, también implican cierta imprecisión. Sin embargo, tenemos que agregar el hecho innegable de que la precisión de las observaciones se mejora continuamente, por el refinamiento de los procedimientos y con el perfeccionamiento de los instrumentos de experimentación. Por lo tanto, a medida que aumenta la precisión de las observaciones, se obtiene una previsión más rigurosa. Entonces, el determinismo constituye el límite al cual converge, en este sentido, el conocimiento. Y, en la física clásica, resulta ser enteramente consecuente la consideración de que la previsibilidad de los acontecimientos futuros se hace más precisa en tanto mayor sea la exactitud de las observaciones practicadas; y, al mismo tiempo, esta exactitud crece prácticamente de manera ilimitada.

Ahora bien, en la teoría de la relatividad se abandona la concepción clásica de tiempo y espacio independientes entre sí e independientes de los cuerpos, para establecer en su lugar la concepción unitaria mucho más profunda del espacio-tiempo constituido por los cuerpos mismos, que es influido por la masa y la energía de dichos cuerpos y actúa como campo de gravitación. De esta manera, se simplifica el problema de determinar las leyes físicas; ya que es suficiente con definir en esta geometría dinámica las trayectorias de las partículas, para tener determinados los dos sistemas de leyes considerados en la física clásica: las leyes del movimiento y las leyes del campo de fuer-

zas. Por consiguiente, al ser conocidas las condiciones iniciales de un sistema, se puede seguir con precisión su evolución dentro del espacio-tiempo de cuatro dimensiones. Así, la explicación de la teoría de la relatividad mantiene la consideración del desarrollo causal de los procesos, en el sentido clásico del determinismo. Además, también permanece intacta la objetividad de la relación entre el proceso y el observador, con el mismo rigor que en la física clásica. Porque, aun cuando se ha puesto en claro que la simultaneidad entre dos acontecimientos depende de la posición móvil del observador, no obstante, es igualmente cierto que nada cambia en los procesos exteriores cuando no hay observador alguno o cuando éste es substituido por algún mecanismo sin vida. De todas maneras, los procesos se desenvuelven dentro del mismo concatenamiento causal. En consecuencia, con la explicación relativista de los procesos astronómicos no está siquiera en cuestión el determinismo físico.

Por su parte, la necesidad de pasar de la física clásica a la mecánica cuántica ha sido tan objetiva e imperiosa como la que llevó a abandonar el espacio absoluto y el tiempo absoluto en la explicación de los procesos astronómicos. Luego, el desarrollo de las teorías cuánticas ha permitido generalizar la explicación de una gran cantidad de resultados experimentales, haciendo comprensibles numerosos procesos físicos que no lo son conforme a las leyes clásicas y abriendo la posibilidad de anticipar racionalmente el descubrimiento de procesos nuevos. Además, como ha llegado a formular muchas leyes importantes del comportamiento de los procesos en su nivel atómico y constituye la base de gran número de realizaciones técnicas nuevas, la física cuántica se ha mostrado como una explicación científica más penetrante que la teoría clásica. Sin embargo, en la historia de la física cuántica se pueden distinguir dos etapas anteriores a la actual crisis del indeterminismo. La primera comienza con el siglo y termina con el establecimiento de la mecánica cuántica en 1926. Se caracteriza por la intensa investigación sobre los nuevos procesos físicos y sus correspondientes conceptos, junto con el descubrimiento de las leyes también nuevas que rigen su comportamiento. La segunda etapa se inicia con el establecimiento, por Schroedinger y Heisenberg, de los instrumentos matemáticos para describir el movimiento de los objetos ultramicroscópicos. En ella se precisa y generaliza el aparato de la mecánica cuántica; pero, no se hace nada que sea esencialmente nuevo, respecto al examen de los principios en que se

basa la teoría cuántica; sobre todo, porque dichos principios han llegado a ser considerados como una especie de dogmas de una "ortodoxia cuántica". En todo caso, a pesar de la espectacularidad de las realizaciones de la física cuántica, lo cierto es que su significado filosófico no ha sido esclarecido tan profundamente como lo han sido las nuevas concepciones, explícitas e implícitas, de la teoría de la relatividad. Y esta situación es aún más grave, porque algunas de las interpretaciones derivadas de la mecánica cuántica vienen, incluso, a negar rotundamente la posibilidad del conocimiento científico.

La clave del carácter indeterminista de las teorías cuánticas se encuentra en la *relación de incertidumbre*, elucidada por Heisenberg en 1927. De acuerdo con esta relación, el conocimiento completo del movimiento de un corpúsculo atómico entraña una incertidumbre indefinida sobre su posición; y, a la vez, el conocimiento preciso de la posición del corpúsculo implica la indefinición completa de su velocidad. Y esta imposibilidad de conocer simultáneamente con exactitud la velocidad y la posición del corpúsculo no resulta, en modo alguno, del carácter limitado de nuestro conocimiento, sino que proviene directamente de la naturaleza de los procesos atómicos. O sea, que se trata de una ley física que expresa una propiedad objetiva de las partículas ultramicroscópicas. Entonces, la relación de incertidumbre corresponde a la muy importante peculiaridad de los conjuntos de objetos ultramicroscópicos, de que en ellos no existen estados en los cuales se presente la propiedad de que sus coordenadas y su impulso tengan, simultáneamente, un valor rigurosamente determinado. En consecuencia, los conjuntos ultramicroscópicos tienen esta cualidad objetiva que no se manifiesta en los conjuntos estudiados por la física clásica. Por lo demás, es necesario aclarar que la relación de incertidumbre no significa que la experiencia física actual sea insuficiente para medir con precisión los valores verdaderos del impulso y la posición, sino que formula con exactitud el hecho de que la experiencia física actual es suficientemente profunda para demostrar que esta pareja de magnitudes no se realiza simultáneamente en la naturaleza, al nivel de los procesos atómicos.

Por lo anterior, advertimos fácilmente que en la física cuántica no se puede prolongar indefinidamente la convergencia hacia una previsibilidad rigurosa. Es decir, que no se puede considerar al determinismo como un límite al cual tienda el conocimiento. Porque tropezamos con la imposibilidad de aumentar

conjuntamente la precisión de todos los datos que nos son necesarios. Ésta es una consecuencia fundamental de la relación de incertidumbre. Se trata de un obstáculo que impide el mantenimiento del determinismo clásico en los procesos atómicos y se encuentra ligado a la naturaleza cuántica de la energía. Y este carácter cuántico se muestra como una realidad fundamental, que es imprescindible tomar en cuenta de manera destacada al llegar a la escala de los procesos atómicos. Entonces, la propiedad física expresada por la relación de incertidumbre hace que el curso de convergencia hacia una estricta previsibilidad se interrumpa bruscamente y sin remedio. Y, por lo tanto, queda excluida la posibilidad de sostener el determinismo como una frontera hacia la cual se aproxime continuamente el conocimiento, en el caso de los corpúsculos ultramicroscópicos.

Para concretar la imprevisibilidad en el comportamiento de los corpúsculos ultramicroscópicos, vamos a servirnos de una ilustración muy clara, presentada por De Broglie ante el 9º Congreso Internacional de Filosofía. Tomemos un "disparador de electrones" —esto es, un dispositivo que emite electrones de energía conocida— para bombardear una superficie de cristal y, frente a ésta, tenemos colocada una pantalla fluorescente en la cual se produce una centelluela instantánea a la llegada de cada electrón. Entonces, cuando emitimos electrones con lentitud, observamos cómo las centelluelas se suceden en el tiempo y se producen en diversos puntos de la pantalla. Pero, es imposible prever exactamente, en un instante determinado, cuál será el punto de la pantalla en donde se producirá la siguiente chispa. Lo único que podemos hacer es calcular la probabilidad de que en tal o cual punto de la pantalla se observe la próxima centelluela. Así, las chispas individuales son verdaderamente imprevisibles y, por consiguiente, no es posible determinar con precisión singular el comportamiento de un electrón. En cambio, si lanzamos los electrones con gran rapidez, de modo que el cristal sea alcanzado constantemente por un torrente de electrones, entonces, en cada instante tendremos un centelleo continuo, cuyas chispas se distribuirán dibujando las figuras de difracción que podemos calcular precisamente en cada caso. En estas condiciones, podemos anticipar exactamente cuál va a ser el aspecto de la pantalla fluorescente, cuando funcione el disparador a tiro rápido. Por consiguiente, para el conjunto de muchísimos electrones sí existe la previsibilidad rigurosa y podemos afirmar que se cumple el determinismo en el sentido clásico.

Tomando como base la relación de incertidumbre, Bohr y Heisenberg construyeron una interpretación puramente probabilista de los procesos atómicos. De acuerdo con ella, es necesario modificar radicalmente las nociones de descripción espacio-temporal y de causalidad, que simbolizan respectivamente las posibilidades máximas de observación y de definición, para concebirlas como aspectos complementarios, aunque mutuamente excluyentes, de nuestra representación de los resultados experimentales. Lo que percibimos en un dispositivo experimental depende del tipo del aparato empleado. Así, unos aparatos nos permiten aplicar unívocamente la noción de localización espacial, en tanto que otros hacen posible la aplicación del teorema de la conservación de la cantidad de movimiento; pero, lo que no existe es un dispositivo que nos permita experimentar ambas cosas a la vez, en el caso de los procesos atómicos. Por lo tanto, según esta interpretación, es el instrumento el que engendra al fenómeno, a través de la repetición de las observaciones. No obstante, incluso cuando el experimento se repite varias veces en condiciones idénticas, se obtienen varios resultados diferentes; y sólo cuando el número de observaciones crece considerablemente, se encuentra que cada resultado particular se presenta un número de veces que es definidamente proporcional al número total de experimentos efectuados. En estas condiciones, el corpúsculo ya no es considerado como un objeto definido en el espacio-tiempo, sino únicamente como un conjunto de potencialidades susceptible a la probabilidad. A la vez, la onda asociada al corpúsculo pierde también su significación física, convirtiéndose en un "elemento de previsión" que depende de los conocimientos adquiridos por quien la utiliza. El corpúsculo y la onda sólo desempeñan, así, el papel de entidades fugaces que se muestran ora en un aspecto, ora en otro, modificándose bruscamente cada vez que el observador adquiere nuevas informaciones. Mientras no se efectúa otra medición, los fenómenos tienen una evolución regulada rigurosamente por las probabilidades de la ecuación que los representa; pero, cualquier observación nueva rompe el curso de este determinismo de la probabilidad, por los datos que aporta. En consecuencia, la noción de probabilidad adquiere un sentido enteramente nuevo en esta interpretación de Heisenberg y Bohr. Ya no es el resultado de nuestra ignorancia o de nuestra incapacidad para seguir un determinismo demasiado complicado, sino que es una "probabilidad pura"; la cual no es la manifestación somera de un deter-

minismo oculto, porque es el producto acabado de la pura contingencia.

Dentro de esta interpretación puramente probabilista, partiendo de una forma inicial de la onda asociada al corpúsculo, la ecuación de propagación permite calcular exactamente la evolución de esa onda durante todo el tiempo en que no se produce alguna nueva observación o medida. Y, por tanto, es posible prever en cada instante la probabilidad de encontrar tal o cual valor para cualquiera de las magnitudes asociadas al corpúsculo, si se hiciera en ese instante una medida que permitiera determinarla. No obstante, cuando se efectúa realmente una nueva medida, ésta suministra nuevos conocimientos sobre el estado del corpúsculo y cambia completamente la situación en cuanto a las probabilidades; tal como ocurre con la probabilidad de un acontecimiento cualquiera cuando se adquieren informes concretos sobre él. Entonces, de acuerdo con esta nueva medida, será necesario construir una nueva onda asociada para representar el nuevo estado de nuestro conocimiento sobre el corpúsculo. Y, así, cada experiencia provoca una nueva perturbación en el estado del corpúsculo, que impide establecer una relación causal exacta entre el estado anterior y el estado posterior. Entre dos medidas, la evolución de la onda asociada está enteramente determinada por su forma inicial y por la ecuación de propagación y obedece, por lo tanto, a un determinismo riguroso. Sin embargo, conforme a la interpretación probabilista, este determinismo matemático no implica que la naturaleza sea determinista; porque se considera que la evolución de la función de la onda asociada no está determinada por la naturaleza, sino por nuestro conocimiento de la naturaleza. En consecuencia, la ecuación ondulatoria íntegramente determinista no abarca, ni puede abarcar en estas condiciones, a todo el conjunto de la naturaleza. Y, entonces, la explicación probabilista nos ofrece simplemente una imagen compuesta de todos los corpúsculos-ondas del universo que se conforman a ciertas condiciones determinadas; o sea, que es una abstracción, un "tipo" que jamás podemos comprobar con certeza.

Heisenberg expresa esta exclusión entre el indeterminismo observado y el determinismo matemático, de la siguiente manera: En la física clásica, las relaciones causales entre los fenómenos son representables en función del espacio y del tiempo. En cambio, en la teoría cuántica se ofrecen dos alternativas que nunca son inclusivas. Por un lado, la descripción de los fenó-

menos en el espacio y en el tiempo tropieza con el obstáculo insalvable de la relación de incertidumbre. Por otra parte, la causalidad sólo se produce dentro de un simbolismo matemático que carece de correspondencia en el espacio-tiempo. Así, existen dos aspectos diferentes del objeto. Uno, es el mundo de las observaciones espacio-temporales, en el cual el objeto tiene magnitudes susceptibles a la medida; aun cuando sólo una de estas magnitudes adquiere valor definido cada vez y, además, los valores futuros no son previsibles con precisión o por completo. El otro aspecto es el esquema matemático de la función ondulatoria, que escapa por entero a la percepción sensible y únicamente puede ser comprendido a través de nuestro pensamiento; dentro del cual se tiene un desenvolvimiento causal del objeto. Y es inútil discutir, dice Heisenberg, sobre cuál de estos dos aspectos es el real, ya que ambos lo son. Porque se trata de dos proyecciones diferentes de una y la misma realidad —aun cuando cada una de ellas es inmanente a la otra— y sólo en su conjugación nos ofrecen una descripción completa del objeto considerado.

Ahora bien, al principio, las consideraciones anteriores se aplicaron únicamente a los fenómenos elementales, en los cuales intervienen los corpúsculos en número limitado. Porque se consideraba que en los fenómenos macroscópicos —es decir, en la mayor parte de los fenómenos comúnmente observados— en los cuales participa conjuntamente un número muy grande de corpúsculos, sí se cumplen las relaciones ordinarias del determinismo. Semejante diferencia, lejos de ser tenida por incompatible con la teoría cuántica, era considerada como una de sus consecuencias necesarias. Así, una observación macroscópica resultaba equivalente a la medición del valor medio de un número enorme de sistemas elementales. Y, dentro de la interpretación puramente probabilista, el valor medio de una magnitud observable está determinada unívocamente cuando es conocido el estado del sistema. De aquí que se considerara la validez del determinismo con respecto a los valores medios de las magnitudes físicas. Pero, más adelante, la interpretación puramente probabilista ha venido a considerar que este determinismo de los fenómenos macroscópicos es mera apariencia y que, en sentido estricto, lo único cierto es el indeterminismo absoluto que existe en la profundidad de los fenómenos ultramicroscópicos. Así, tal determinismo aparente resulta ser, sencillamente, otra manera de expresar la ley de los promedios, correspondiente a las

probabilidades de los conjuntos estadísticos. Porque, según afirma Bohr, la interacción del objeto observado con los instrumentos de medición, implica la necesidad de renunciar definitivamente a la concepción clásica de la causalidad y de hacer una revisión radical de nuestra actitud hacia el problema de la realidad física, debido a la imposibilidad de controlar la reacción del objeto sobre los instrumentos de observación, justamente cuando éstos se emplean con tal propósito. De este modo, es como se introdujo la posibilidad de extrapolar esta interpretación de los procesos atómicos, con la intención de extender la negación del determinismo y de la existencia objetiva a los otros dominios del conocimiento científico.

Al alcanzar este extremo las consecuencias derivadas de la interpretación indeterminista de los procesos atómicos, es cuando surgen propiamente los elementos que, al desenvolverse, han venido a plantear la actual crisis en que se encuentra el indeterminismo físico. Para caracterizar el cambio que se ha operado en la situación de las teorías cuánticas, vamos a relatar las objeciones más importantes que se han presentado a las interpretaciones indeterministas. Comenzamos con las consideraciones expuestas por De Broglie, en conexión con el ejemplo de que nos hemos servido antes para ilustrar la imprevisibilidad del comportamiento de un corpúsculo singular y la previsibilidad rigurosa de su comportamiento colectivo. Recordemos que se trata de un disparador de electrones que bombardea una superficie de cristal y, frente a ésta, tenemos una pantalla fluorescente que centellea a la llegada de los electrones. Cuando el disparador empieza a funcionar, veremos aparecer centelluelas en ciertos puntos de la pantalla y su densidad dependerá de la frecuencia con que hagamos los disparos; mientras que, cuando el disparador no funciona, es indudable que no aparece chispa alguna. Entonces, podemos decir que el funcionamiento del disparador de electrones es la causa del centelleo en la pantalla; aun cuando no podamos prever exactamente cuál de las centelluelas posibles será la que se produzca cuando pongamos en acción el disparador. En consecuencia, podemos afirmar que sí se cumple la causalidad en este caso. O sea, que se cumple rigurosamente el determinismo en su aspecto cualitativo de concatenación entre causas y efectos; no obstante que no se pueda decir lo mismo sobre el aspecto cuantitativo del determinismo. Y, por lo demás, esta conclusión sobre el cumplimiento induda-

ble de la causalidad, se puede extender congruentemente a todos los problemas que se presentan en la física atómica.

Por medio de un razonamiento célebre, von Neumann ofreció, hace unos veinticinco años, la demostración de que la forma de las leyes de la probabilidad de las ecuaciones ondulatorias, verificadas por la experiencia, es incompatible con la existencia de parámetros ocultos, o sea, de magnitudes variables no determinadas. Esta demostración abstracta y elegante de von Neumann pareció cortar en definitiva todos los puentes con el determinismo, haciendo imposible concebir siquiera la esperanza de poder descubrir más adelante enlace alguno. Pero, tal como lo ha hecho advertir De Broglie recientemente, a pesar de esa demostración *existen* sus teorías de la doble solución y de la onda-piloto —aunque no se les pueda considerar comprobadas— y, entonces, surge la cuestión de encontrar una explicación que sea compatible entre la existencia de dichas teorías y el mantenimiento del teorema. Pues bien, el propio De Broglie ha puesto al descubierto que la demostración de von Neumann se funda, esencialmente, en el postulado de que todas las distribuciones de probabilidad admitidas para las ecuaciones ondulatorias, tienen existencia física antes de haber realizado la experiencia que hace tomarlas en consideración. Por lo tanto, dichas distribuciones existen con anterioridad a las experiencias que permiten conocer exactamente la posición o el estado de movimiento de un corpúsculo. Pero, también se puede admitir lo contrario —lo cual estará enteramente de acuerdo con el papel primordial que los físicos cuánticos 'ortodoxos' le atribuyen a las observaciones— considerando que, por lo menos, algunas de estas distribuciones de probabilidad pueden ser creadas por la observación y, por consiguiente, sólo existen después de que se ha efectuado la medición. Y así ocurre, justamente, en las teorías de la onda-piloto y de la doble solución; ya que en ambas se admite que la distribución de probabilidad relativa a la posición existe desde antes de la medida, mientras que la distribución correspondiente a la cantidad de movimiento es engendrada por la medición. Por consiguiente, el postulado que sirve de base al razonamiento de von Neumann carece de generalidad y, entonces, su conclusión se derrumba. Es más, como en la interpretación puramente probabilista se admite la equivalencia absoluta de todas las distribuciones de probabilidad, lo que hizo von Neumann fue elevar esta equivalencia convencional al rango de postulado. Y, por ello, al aceptar axiomáticamente las

concepciones básicas de la interpretación indeterminista, ya no pudo eludir las consecuencias formales de tal interpretación, porque quedó encerrado en un círculo vicioso. Por todo esto, tenemos que la descripción puramente probabilista de un sistema atómico resulta ser incompleta y únicamente considera un número finito de parámetros; con lo cual admite, implícitamente, que los otros parámetros del sistema carecen de importancia y que el sistema puede ser aislado del resto del universo, durante todo el tiempo para el cual se hace la previsión. Y, siendo incompleta la interpretación puramente probabilista, entonces, no desaparece la posibilidad de que la realidad objetiva pueda ser estrictamente determinada y descriptible en función del espacio-tiempo.

En el Consejo de Física Solvay de 1927, Einstein formuló la siguiente objeción sobre la negativa de interpretación indeterminista para reconocer que los corpúsculos atómicos tienen una localización definida. Consideremos, decía, una pantalla plana provista de un orificio, al cual se hacen llegar perpendicularmente corpúsculos con sus ondas asociadas. Cada onda es difractada a su paso por el orificio, distribuyéndose en la forma de una onda esférica divergente, que se puede imprimir sobre una película fotográfica en forma de hemisferio colocada detrás de la pantalla. Ahora bien, las ecuaciones ondulatorias nos permiten calcular la probabilidad de que un corpúsculo se localice en un punto de la película hemisférica. Pero, a la vez, el hecho de que el corpúsculo produzca un efecto fotográfico en ese punto, nos muestra que la trayectoria del corpúsculo pasa por dicho punto y, desde el momento en que tenemos esta impresión fotográfica, se anulan todas las probabilidades de que el corpúsculo aparezca en otro punto de la película, o sea, de que su trayectoria pase por cualquier otro punto en la misma película. Por lo tanto, es imposible comprender cómo el efecto fotográfico que se produce en un punto definido impide la producción de un efecto semejante en cualquier otro punto, a menos de reconocer que el corpúsculo está localizado en realidad y ocupa, en cada instante, un punto bien definido en la onda asociada. Y, ni siquiera se puede argumentar que los conceptos de espacio y tiempo extraídos de la experiencia macroscópica, bien pudieran fallar considerablemente en la escala de los procesos atómicos; porque la película tiene dimensiones macroscópicas y, así, la insuficiencia de las nociones de tiempo y espacio abarcaría también la escala macroscópica y esto, ni siquiera las

interpretaciones indeterministas 'ortodoxas' lo admiten. A esta objeción de Einstein no se le ha podido dar una respuesta satisfactoria hasta la fecha.

Por su parte, Blojinzev ha puesto en claro que la interpretación de la dualidad ondulatoria y corpuscular de las partículas atómicas, considerando que se trata de "aspectos complementarios y mutuamente excluyentes" de la realidad, no conduce a ampliación alguna de nuestros conocimientos físicos; ya que de ella no es posible deducir la función de la onda asociada, ni las ecuaciones a que obedece dicha función, ni tampoco consecuencia física alguna. Además, esta interpretación complementarista no es, en modo alguno, idéntica a la relación de incertidumbre. En rigor, la relación de incertidumbre expresa una propiedad objetiva de las partículas atómicas; mientras que la complementariedad se restringe a la descripción humana de los procesos físicos, considerando al objeto y al método del conocimiento como categorías subjetivas. En cambio, con la interpretación opuesta, admitiendo que la dualidad onda-corpúsculo es un hecho físico, el corpúsculo es considerado como una especie de singularidad en el seno de un fenómeno ondulatorio amplio. Entonces, el movimiento de esta singularidad corpuscular queda enlazado solidariamente a la evolución del fenómeno ondulatorio y dependerá de todas las condiciones con que dicho fenómeno se encuentre en su propagación espacio-temporal; y, con ello, se puede explicar la existencia de las interferencias y la difracción del corpúsculo. Por lo tanto, la función de la onda asociada describe un conjunto estadístico y supone, así, una situación macroscópica determinada. Además, esta función de la onda constituye la expresión de la pertenencia del corpúsculo a un conjunto. Según parece, no existen corpúsculos aislados, "libres" respecto a todo conjunto, sino que, incluso cuando el corpúsculo se encuentra a una distancia considerable, continúa perteneciendo a un conjunto determinado. Este enlace estrecho entre el corpúsculo y su conjunto pone de manifiesto la imposibilidad real de aislar al corpúsculo. Teniendo esto en cuenta, la teoría cuántica no es una explicación de las partículas ultramicroscópicas individuales, sino que resulta ser una teoría estadística que sólo es aplicable a los conjuntos formados por un número enorme de estas partículas. Por ello, la teoría cuántica no puede representar completamente el movimiento de una partícula individual, porque representa y explica únicamente el comportamiento de un conjunto de partículas idénticas, ya sea

que se presenten simultáneamente o en una serie de experimentos consecutivos. En consecuencia, debido a que casi todos los casos tratados se refieren a sistemas constituidos por un gran número de partículas atómicas, se puede decir prácticamente que la teoría cuántica es una explicación que permite establecer previsiones precisas sobre el comportamiento de dichas partículas atómicas en su conjunto.

En cuanto a las relaciones existentes entre los procesos macroscópicos y los procesos ultramicroscópicos, es necesario aclarar su verdadero carácter. Desde luego, en la naturaleza no existe una división absoluta entre un mundo ultramicroscópico y un mundo macroscópico. Por lo contrario, los procesos ultramicroscópicos se desarrollan siempre en el seno de los fenómenos macroscópicos; y no porque aislemos mentalmente un fenómeno atómico, podemos considerar que destruimos realmente sus conexiones objetivas con los procesos macroscópicos de que forma parte integrante. Esta separación no se puede conseguir debido a que las interacciones son de carácter discontinuo; y son justamente los efectos de este atomismo de la acción, los que son estudiados en detalle por la física atómica. Entonces, este enlace cuántico indisoluble de los sistemas ultramicroscópicos con los sistemas macroscópicos, hace que un conjunto atómico sólo se pueda definir por su relación con los procesos mocroscópicos. A la vez, es esta trabazón inquebrantable la que impone al investigador la necesidad de construir sus aparatos de medición conforme a las leyes objetivas de la naturaleza. Por otra parte, la expresión "ortodoxa" de la teoría cuántica de que el instrumento de observación interviene en el estado del sistema atómico, significa sencillamente que todo cambio que se produce en la situación macroscópica hace cambiar también a los conjuntos atómicos contenidos en su seno. Por lo demás, el aparato de medición representa sólo un caso muy particular de la situación macroscópica. En todo caso, la perturbación provocada por los instrumentos de observación sobre el desarrollo de los procesos atómicos en su totalidad, es casi insignificante. Porque la cuantía de la perturbación introducida por los aparatos de medición es incomparablemente menor que la magnitud de las interacciones existentes entre las propias partículas atómicas. Esto quiere decir que, respecto al conjunto atómico total, subsisten las mismas condiciones de la física clásica, o sea, que las influencias externas experimentadas por un sistema en el curso de la medición, se pueden llegar a amenguar tanto como

se quiera. Y, por consiguiente, no es imposible, al menos en principio, extraer las leyes objetivas de los procesos atómicos.

Por otro lado, la intensa actividad experimental que se realiza sobre los procesos atómicos, ha ido acumulando numerosos resultados para los cuales no se ha encontrado todavía explicación, con arreglo a la teoría cuántica "ortodoxa". Entre estos problemas, tenemos el de las relaciones entre la unidad elemental de carga eléctrica y el cuanto universal de acción; lo mismo que el de la interacción de la radiación electromagnética con los electrones negativos y positivos. Asimismo, la masa —cuya atomicidad ha sido conjeturada desde la antigüedad— se mantiene aún como un parámetro cuyas leyes de cuantización son extrañas a la teoría cuántica. A más de esto, los cálculos acerca de la energía propia de las partículas elementales conducen siempre a valores infinitos, lo cual es físicamente inadmisible. Lo que es más, las teorías cuánticas han tenido grandes triunfos en el dominio de los procesos atómicos, cuyas dimensiones son del orden de los cienmillonésimos de centímetro; pero, en cambio, no han tenido éxito en el nivel de los fenómenos nucleares, con dimensiones cien mil veces menores, o sea, del rango de los diezbillonésimos de centímetro. Como no se ha establecido ninguna teoría satisfactoria de los procesos nucleares internos, la descripción de sus resultados espectaculares permanece en el plano de las representaciones cuasi-empíricas. Y esta falta de una explicación sobre las acciones recíprocas entre los corpúsculos nucleares, se acusa con mayor crudeza por el hecho de que constantemente se descubren nuevos tipos de mesones —partículas con carga positiva o negativa, cuya masa es intermedia entre la del protón y la del electrón— sin que se haya podido formular todavía una teoría satisfactoria de los campos mesónicos. En este sentido, se puede considerar que las teorías cuánticas no han hecho otra cosa que plantear profundamente el problema de las partículas ultramicroscópicas y preparar el terreno para construir los nuevos conceptos y sus explicaciones correspondientes; pero, sin que las propias teorías cuánticas hayan podido resolver este problema hasta ahora.

Dentro de esta situación de inconsecuencia lógica en que se encuentra la teoría cuántica "ortodoxa", es interesante hacer algunas otras observaciones acerca del problema de la negación del determinismo en los procesos atómicos. Tal como lo dejamos expuesto al comienzo de nuestra exposición, el determinismo físico exige un conocimiento preciso de las condiciones

iniciales del sistema considerado y, al mismo tiempo, un conocimiento suficiente de las leyes que gobiernan su comportamiento. Pues bien, el hecho físico expresado por la relación de incertidumbre de Heisenberg, nos indica justamente la imposibilidad de adquirir un conocimiento preciso y simultáneo de todas las condiciones que son consideradas clásicamente como indispensables para establecer el determinismo en las partículas elementales. Por otro lado, el hecho de que las ecuaciones de propagación de la onda asociada al corpúsculo sean íntegramente deterministas, nos muestra la importante paradoja de que la teoría cuántica "ortodoxa" utilice un instrumento matemático determinista, para montarlo sobre la naturaleza supuestamente indeterminista de la realidad objetiva. Y, como la descripción espacio-temporal de los procesos atómicos y su representación por medio del simbolismo matemático, son considerados como alternativas mutuamente excluyentes, entonces, resulta que la ecuación de propagación ondulatoria no representa a las leyes objetivas que gobiernan el comportamiento del proceso atómico; y, por lo tanto, tampoco se cumple con otra exigencia del determinismo físico, puesto que se desconocen las leyes que rigen la evolución del sistema considerado. Más todavía, debido a que la ejecución de una nueva medida cambia completamente la situación, en lo que respecta a las probabilidades determinadas rigurosamente conforme a la ecuación de propagación de la onda, hasta el punto de que se hace necesario construir una nueva onda asociada para representar el nuevo estado de nuestro conocimiento sobre el corpúsculo; la consecuencia directa es que es imposible absolutamente la comprobación de las previsiones especulativas que se han establecido acerca de la evolución de la onda. En resumen, tenemos que no se conocen las condiciones iniciales, ni tampoco son conocidas las leyes que gobiernan el desarrollo del sistema y, por si esto no fuese suficiente, también es estrictamente imposible someter a prueba experimental las previsiones calculadas simbólicamente. Por consiguiente, podemos afirmar que en la teoría cuántica "ortodoxa" no se cumple ninguno de los tres requisitos que son ineludibles para la aplicación del determinismo físico. Por lo tanto, en rigor, ni siquiera se puede pretender que dicha explicación "ortodoxa" sea indeterminista —y, mucho menos, que sean indeterministas los procesos atómicos—; ya que, para ello, sería indispensable que se cumplieran cuando menos los tres requisitos señalados y que, entonces, las previsiones deterministas no

se cumplieran experimentalmente. De esta manera, podemos concluir sencillamente que las teorías cuánticas, al no poder abordar el problema del determinismo físico, han optado por mantenerse al margen de la cuestión. Y esta situación anómala contribuye también, en una forma importante, a la insuficiencia de estas teorías y al carácter incompleto de sus explicaciones.

Todos estos hechos nos llevan a la conclusión general de que, en la actualidad, el poder explicativo de la teoría cuántica parece estar agotado en gran parte y, por consiguiente, se destaca la importancia primordial que tiene el problema de dilucidar si la interpretación "ortodoxa" de los procesos atómicos es efectivamente la única posible, o si existen otras posibilidades de interpretación teórica. Para ello, es indispensable volver a examinar con todo rigor y mayor penetración los distintos callejones sin salida y las encrucijadas faltas de orientación que dicha interpretación ha dejado como cabos sueltos. Desde luego, es claro que este examen debe realizarse abandonando todo prejuicio filosófico y con la única preocupación de indagar la posibilidad de obtener una interpretación coherente y completa de los hechos bien establecidos. Hace falta, entonces, que los investigadores físicos intenten la formulación de las síntesis explicativas y las nuevas concepciones que requiere el establecimiento de una teoría comprensiva y suficiente de los procesos atómicos. Por supuesto, cualquier nueva síntesis que se postule deberá reconocer y justificar explícitamente los resultados experimentales conocidos, incluyendo la relación de incertidumbre. Pero, a la vez, tendrá que superar las objeciones incontestables que ha suscitado la interpretación "ortodoxa" y deberá resolver las extrañas consecuencias a que conduce. Además, es obvio que cualquier síntesis teórica que se intente tendrá que implicar la condición imprescindible de ser comprobable a través de la investigación experimental.

Entre las muchas cuestiones cuya solución se impone, sobresale el problema de encontrar los medios de poner al descubierto en los procesos atómicos su susceptibilidad al conocimiento científico completo, tal como se ha podido hacer con los otros procesos físicos y, en general, con todos los fenómenos que son estudiados en las diversas ciencias. Porque sólo así se puede abandonar en definitiva el terreno engañoso de las especulaciones abstractas en que se ha venido a encerrar la "ortodoxia" cuántica. Por lo tanto, es necesario apuntar la necesidad de hacer un análisis filosófico profundo y amplio de los

elementos existentes para hallar la conexión entre la realidad física y el conocimiento experimental de esta realidad, en el nivel de las partículas ultramicroscópicas. Para lo cual, es preciso superar la aceptación de la independencia entre la posición y el estado de movimiento de una partícula, que se mantiene como si se tratara de un hecho subyacente —aunque inalcanzable— a los resultados experimentales; y que subsiste en la expresión matemática de las ecuaciones ondulatorias. En su lugar, hace falta construir una nueva concepción fundada en la imposibilidad real de que la partícula tenga simultáneamente una posición definida y un impulso definido; y, para conseguir esto, es indispensable sintetizar el espacio, el tiempo y el movimiento en un concepto único, de modo análogo a como se hizo en la teoría de la relatividad, aunque tal vez en un sentido diferente. Pero, en todo caso, tal como se logró con tanto acierto en la teoría de la relatividad, la nueva interpretación conceptual abandonará resueltamente las consideraciones que ha pretendido desprender dogmáticamente la teoría cuántica, acerca de una insuficiencia radical del conocimiento y de un carácter eminentemente subjetivo de la ciencia atómica.

Para poder establecer científicamente las síntesis que apenas si hemos esbozado, seguramente se requiere obtener un conocimiento más penetrante de las propiedades del tiempo, del espacio y del movimiento en la escala ultramicroscópica. También es indudable que la solución de la crisis actual de la física atómica entrañará modificaciones importantes en la concepción clásica del determinismo, por el descubrimiento de características más profundas y fundamentales en el comportamiento causal de la realidad física. Tampoco es posible pasar por alto que las nuevas interpretaciones atómicas tropiezan con problemas matemáticos mucho más complejos que los encontrados dentro de la teoría cuántica actual. Pero, lo cierto es que en la física teórica existe una corriente, cada vez más poderosa, que persigue el propósito de superar el indeterminismo admitido en los últimos treinta años y, junto con él, las otras inconsecuencias y oscuridades de la "ortodoxia cuántica". Y, en este empeño, a los esfuerzos de Einstein, Planck, Lorentz, Langevin y Schroedinger —quienes nunca aceptaron las conclusiones indeterministas— se unen ahora los trabajos que desarrollan David Bohr, Janossy, Blojinzev, Frenkel, De Broglie, Vigier y muchos más. Ya que, a pesar de que no se puede decir aún que hayan podido resolver íntegramente las dificultades de su consecuencia racio-

nal y de su comprobación experimental, lo cierto es que todas las nuevas teorías propuestas —del campo unificado, de la cuantización del campo, de la onda-piloto, de la doble solución con singularidad y de la onda conjugada con la relatividad generalizada— son decididamente deterministas.[1] Claro está que no se puede desechar la posibilidad de que estos intentos terminen en el fracaso. Pero, asimismo, es indudable que con estas reinterpretaciones se tiene la posibilidad de llegar a resultados nuevos y fructuosos: En último caso, frente al escepticismo de los dogmas cuánticos "ortodoxos", nos adherimos al fundado optimismo de De Broglie, considerando que "en la ciencia, al igual que en la vida cotidiana, la fortuna sonríe con frecuencia a los audaces".

---

[1] Véanse, como ejemplo y para mejor información, las siguientes exposiciones: LOUIS DE BROGLIE, *La physique quantique restera-i-elle indéterministe?*, Paris, Gauthier-Villars, 1953. *Questions scientifiques, physique*, Paris, Les Editions de la Nouvelle Critique, 1952. ALBERT EINSTEIN, *The meaning of relativity*, Princeton, Princeton University Press, 1953.

EXISTENCIA Y REALIDAD HUMANA EN HEIDEGGER

Por *J. KOGAN ALBERT*

¿CUÁL es la concepción de la realidad humana en la filosofía de Martín Heidegger? Aunque éste ha declarado reiteradamente que no le interesa el problema antropológico, y aplicar el término "realidad" al hombre podría al pronto parecer inadecuado dentro de la doctrina existencial de *Sein und Zeit,* la cuestión enunciada es objeto de estudio en casi toda la parte primera y más resonante de la ontología fundamental y reaparece de continuo en las últimas publicaciones de Heidegger, donde el antiguo problema del Ser, que según sus manifestaciones es el único que le interesa, absorbe por completo, aparentemente, sus disquisiciones. Porque ya sea que se ocupe de humanismo o de poesía, de ética o de metafísica, de la doctrina de la verdad o de la teoría del arte, y ya invoque en su apoyo a Hoelderlin o a Heráclito, a Sófocles o a Anaximandro, emerge siempre de la intrincada trama de exégesis, suscitada para abonar sus tesis propias, una definición o caracterización de la esencia o ser del hombre, que, en definitiva, confiere sentido tanto a la conclusión como a los temas tratados.[1]

En cuanto al término "realidad", que según veremos posee un valor definido taxativamente en *Sein und Zeit*, lo tomamos aquí en un sentido general que incluye la esencia y actualidad

---

1 "Con el problema de la esencia del Ser se halla íntimamente ligado el problema de quién es el hombre", afirma aún Heidegger en su obra más reciente *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica), MAX NIEMEYER, Tübingen, 1953, pág. 156. Anteriormente, en *Kant y el problema de la metafísica,* la metafísica es identificada por entero con el ser del hombre. "La metafísica no es sólo lo 'creado' por el hombre en sistemas y doctrinas, sino que la comprensión del ser, su proyección y caída acontecen en el *Dasein* como tal. La metafísica es el suceso radical de la irrupción, en medio de los entes, de la existencia fáctica del hombre", *Kant und das Problem der Metaphysik,* pág. 232.

del hombre, su genuina y efectiva humanidad, tal como ella aparece en el conjunto de la obra heideggeriana.

La realidad del hombre se presenta en ésta ante todo como *existencia.* Pero —y en esto radica el núcleo de esta investigación —la existencia del hombre se revela en dos formas: como auténtica y como inauténtica, y el autor nos veda expresamente otorgar mayor realidad a una que a otra, y menos aún negarle el estatuto existencial a la segunda, como se estaría tentado a hacer en vista de la connotación del término inautenticidad, al declarar que la existencia inauténtica debe considerarse, por el contrario, como *ens realissimum.*[2] Pero la indicación o advertencia de un autor, desmentida por el conjunto de su obra, no puede pesar más que el contenido total de ésta, y nos proponemos demostrar aquí que, entre la existencia auténtica y la inauténtica media, en la filosofía de Heidegger, un abismo ontológico.

Vamos a poner en claro, con tal objeto, qué significan en ella los conceptos de *ser, existencia* y *realidad.*

El problema del *ser* se plantea en el comienzo de *Sein und Zeit* según el modo tradicional que tiene su punto de partida en los filósofos griegos. *Ser* se refiere a todo lo que es, sin limitaciones; todo aquello a que podemos aplicar el predicado ser. Pero el ser es en cada caso el ser de algún ente[3] y no lo decimos *en igual sentido* de todo aquello a que nos referimos con este verbo: decimos que las cosas son útiles o instrumentos, objetos de conocimiento, formas matemáticas, seres vivos, etc. En alemán, cada uno de esos modos de ser queda expresado con la adjunción del verbo *Sein*, ser, a su índole. Así, *Zuhandesein,* es ser o estar a la mano, un instrumento o útil, *Vorhandensein*, es ser un objeto que nos es dado o que afrontamos, *Dasein,* "ser ahí", es la pura presencia, la manera de ser del hombre.

Es propio de Heidegger tomar una palabra del lenguaje común y agotar su sentido literal, semántico y etimológico hasta sacar de ella, ante los ojos asombrados del lector, una doctrina. De la palabra *Dasein* ha extraído la mitad de su metafísica.

En el alemán corriente *Dasein* significa existencia, vida humana. Descomponiéndola en el prefijo *Da*, que quiere decir "ahí", y *sein,* ser, el hombre se define como "ser ahí", cuyo sentido no radica ni en ser un instrumento, ni un objeto mate-

[2] *Sein und Zeit, Neomarius Verlag, Tübingen, 1949,* pág. 128, 43.
[3] *Op. cit.,* pág. 6.

mático, ni un espectáculo, ni una cosa que enfrentamos como objeto de conocimiento, sino pura y simplemente como una presencia en algún punto y de alguna manera, pero que no es ni tal punto ni tal manera determinada, que carece de un determinado sentido, sino que es mero "ser en el mundo", de tal modo que este ser-en-el-mundo forma un conjunto indisociable: no hay *Dasein* sin mundo, ni mundo sin *Dasein*.[4]

Ahora bien, el hecho de que el *Dasein* seamos nosotros mismos, los seres humanos, los que planteamos el problema del ser, y que hasta sea una manera de ser nuestra el plantear tal problema o problemas en general, nos ofrece el más cercano acceso a la comprensión del Ser en general, por medio de un esclarecimiento de nuestro ser propio. *Sein und Zeit* fue dedicada, en definitiva, al análisis del ser del *Dasein*, que allí es definido como *Sorge.*

Sorge significa en alemán preocupación, cuidado. Los derivados *Besorgen* y *Führsorge*, significan, respectivamente, preocuparse *de* cuando nos referimos a las cosas, y preocuparse *por* si se trata de personas. Sin prefijos alude a la preocupación en sí, o por sí mismo.[5]

El ser del *Dasein* es *Sorge*, preocupación, porque el sentido de su ser no le es dado, a diferencia de lo que ocurre con todos los demás modos de ser, que reciben su sentido en virtud de la existencia del hombre y aparecen así ralizados en su esencia; el *Dasein,* por el contrario, tiene que informar su ser, hacerlo, y de ahí su preocupación por sí: su ser radica en esa su preocupación de tener que hacerse a sí mismo. De ahí también esta otra enunciación tan conocida de *Sein und Zeit:* "La esencia del hombre está en su existencia",[6] el hombre es según como él exista; carece de otra esencia que aquella que él mismo ha de conferirse; su esencia no radica sino en una postura existencial que es su propia obra.

El *Dasein* se encuentra de pronto en el mundo sin haber participado en el *factum* de su propia aparición; esta aparición, que es su pasado, resulta un hecho irremediable. Pero lo que ha de ser en el futuro depende de las posibilidades que escoja, del modo en que se proyecte hacia el porvenir, de la meta que asigne a sus preocupaciones. Entretanto, se halla, en su pre-

---

4 *Op. cit.,* pág. 365.

5 "Decir que la *Sorge* es preocupación por sí mismo, observa Heidegger, es una tautología", *Op. cit.,* pág. 11.

6 *Op. cit.,* pág. 12.

sente, junto a las cosas que afronta en el ámbito del mundo, objetos en medio de los cuales ha de ir configurando su existir. El *Dasein* es, por ello, anticipación de sí, desde su aparición fáctica pretérita, afanándose junto a las cosas del mundo. Tal es la explanación de la *Sorge*, el ser del *Dasein (Sich-vorweg-schon-sein-als-sein-bei).*

Ser, denota, pues, en la obra fundamental de Heidegger, *modo* de ser, inteligibilidad, sentido.[7] Esta concepción se reitera en el opúsculo *La esencia del fundamento,* donde el autor desarrolla también su idea de la trascendencia.

La filosofía de Heidegger se basa en una distinción fundamental entre la idea de "ser" y la de "ente", entre el ser y "lo que es". Entes son todas las cosas y todo aquello de que podemos decir que *son,* pero el *ser* de un ente, no es él mismo un ente.[8] De los entes aislados nada podemos decir, pues sólo adquieren sentido e inteligibilidad cuando se hallan articulados en un conjunto integral que es su *modo* de ser, fuera del cual no son sino un caos inefable. Así, un útil sólo adquiere sentido inserto en la totalidad articulada del mundo de los útiles. "Una carretilla no se concibe sin ruedas o sin mercancías que transportar, ni tampoco sin carretero. La aguja pide el hilo, y no menos el sastre".[9] Las cosas como objetos de conocimiento sólo se tornan inteligibles por su integración en el mundo objetivo. El ente *Dasein* cobra sentido en la totalidad de su preocupación que se despliega en la temporalidad unificada de su pretérito, su actualidad y su proyección al futuro.

Obsérvese, sin embargo, que inteligibilidad, sentido, articulación de ser, sólo puede darlos a las cosas el *Dasein*, el ser humano, mientras que todos los demás entes las reciben de éste. La totalidad en que los entes que no son *Dasein* adquieren ser, se constituye gracias a una proyección ontológica del hombre, creadora de sentido. El mundo, indisociable del *Dasein,* como se ha visto, es, sin embargo, su creación. ¿Cuál es, pues, el ser del *Dasein,* como ser-en-el-mundo, frente al mundo?

La inteligibilidad, el ser que adquieren los entes nace de un suceso fundamental, que es la trascendencia del *Dasein*, su emerger de la existencia caótica ininteligible, para derramar sentido, inteligibilidad que brota de la proyección de posibili-

---

[7] Cfr. A. de Waehlens, *La filosofía de Martín Heidegger,* Madrid, 1945, pág. 96.

[8] *Sein und Zeit,* pág. 6.

[9] A. de Waehlens, *op. cit.,* pág. 47.

dades en virtud de su actividad autocreadora. Al cobrar conciencia de sí el *Dasein* se encuentra arrojado en una existencia que le incumbe realizar. Su ser se le aparece, pues, en primer término, como una unidad que se despliega en las dimensiones del tiempo, designadas por Heidegger con el término de *éxtasis*, salida de sí, porque es el radical emerger, la proyección de sí mismo del *Dasein*, lo que constituye la línea continua e irreversible del pasado, presente y futuro. El *Dasein* no se sitúa en un tiempo ya formado, sino que lo constituye con las dimensiones de su preocupación. El tiempo objetivo no es más que un derivado de esa temporalización originaria del *Dasein*, que *trasciende* su mera condición de ente y se configura primordialmente como tiempo; *es*, ante todo, tiempo.

En virtud de la misma proyección constituye el mundo. "Gracias al proceso de trascendencia, que le es fundamentalmente inherente, el *Dasein* crea el mundo, por el cual todos los entes y él mismo son abrazados y ligados en una totalidad, que los organiza y del cual reciben inteligibilidad y ser".[10]

Trascendiendo del mero ente, el *Dasein*, preocupado por su ser, proyecta sus posibilidades de existir en una totalidad en la cual los entes adquieren ser. Esa totalidad que es el mundo, no es ningún ente en particular, no es siquiera ente, sino la condición de posibilidad de la inteligibilidad de todo ente, una idea, "un producto engendrado por la trascendencia del *Dasein*".[11]

Este mundo no se le enfrenta, sin embargo, al *Dasein* como objeto de su creación —y por allí acaso, no es posible asegurar se salve Heidegger del idealismo, que rechaza, pues pretende estar colocado en un punto anterior a idealismo y realismo, a sujeto y objeto—, porque el *Dasein* es incapaz de crear ningún ente, sino sólo el ser de los entes, su sentido, y como se encuentra ya dentro del mundo en virtud de la proyección de inteligibilidad en que él mismo se halla incluido, la fórmula ser-en-el-mundo no está, todavía, por tal razón, desintegrada.

Pero tal desintegración ocurre en sus obras posteriores y comienza con el trabajo sobre la esencia de la verdad.

En *Sein und Zeit*, donde empezaba planteando el problema del ser en general, Heidegger acometía su tarea ahondando en

---

10 VON WESEN DES GRUNDES, VITTORIO KLOSTERMANN, Frankfurt A. M., 1949, pág. . . . A. DE WAEHLENS, *op. cit.*, pág. 257.

11 A. DE WAEHLENS, *op.* y *loc. cit.*

el modo de ser del hombre, con el propósito de desembocar en la solución ontológica general en el tomo segundo. Pero después de pasados veinte años desde la publicación del primero, todos los comentadores, con rarísima excepción, concordaban ya en que Heidegger había penetrado en un callejón sin salida y que no cabía posibilidad de que por ese camino que partía del *Dasein* hubiese una solución del problema del ser en general, desde que el ser, el mundo y la realidad toda quedaban cifradas en el *Dasein.* Y a pesar de sus anteriores aseveraciones en contrario, Heidegger mismo acabó por declarar en una nota a la séptima edición de *Sein und Zeit*, que ha renunciado a la publicación de ese segundo tomo, si bien recomienda que algún otro se ocupe de una labor similar. Lo cierto es que con esta confesión no hace sino confirmar lo sostenido por quienes estimaban que el problema del ser en general quedaba inalcanzable por vía de la *Existenz.* Pero Heidegger atacó ese problema mediante un salto fuera de la estructura de sus primeras obras y efectuando un giro radical en su pensamiento. En la actualidad, el Ser —ahora corresponde escribirlo con mayúscula— ya no significa dentro de su filosofía una visión creadora del *Dasein* en virtud de su proyección existencial, sino algo así como una omnipresencia de la divinidad de que participa el hombre,[12] una mística del Ser que para algunos hace recordar a Meister Eckhart.[13]

Ser y ente experimentan una escisión definitiva. Si bien desde el principio se distinguen en el pensamiento de Heidegger, hasta el punto de que esta distinción constituye un *leit motiv* de su filosofía, convergían sin embargo en el *Dasein* en las primeras obras, puesto que de éste partía la comprensión constitutiva del ser de todo ente. Ahora el Ser es el misterio en que todo, las cosas y el *Dasein,* viven inmersos, la Lùz que pone a descubierto todo lo que es, y el hombre ya no es su creador, sino el punto, el lugar en que el Ser se manifiesta, y por eso Heidegger define ahora al hombre como la morada del Ser, y dice también que el hombre es guardián del Ser, porque éste se revela en la palabra poética, en el lenguaje originario, que es donde se concreta su sentido y donde el Ser perdura.

---

[12] Cfr. KARL LÖWITH, *Heidegger Denker in Dürftiger Zeit,* Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1953. Asimismo: A. DE WAEHLENS y W. BIEMEL, Introducción a la traducción francesa de *Von Wesen der Wahrheit,* J. Brin, Paris, 1948, pág. 18.

[13] KARL LÖWITH, *op. cit.,* pág. 8.

El término *existencia, Existenz*, está definido en *Sein und Zeit* del modo siguiente: "El ser mismo, relativamente al cual puede conducirse y se conduce siempre de alguna manera el *Dasein*, lo llamamos 'existencia' ".[14] Existencia es, pues, relación del *Dasein* al ser, una actitud o modo de ser del *Dasein*. Los modos que el *Dasein* puede adoptar respecto al ser son dos: el modo auténtico y el inauténtico. El vocablo que emplea Heidegger para la primera es *Eigentliche Existenz* y que en alemán significa existencia propia, auténtica, verdadera. Es decir, que el *Dasein* puede adoptar respecto al ser una actitud adecuada y correspondiente a la realidad verdadera, o una falsa y artificiosa. Puede resolverse a ser auténticamente, o dispersarse en ficciones. Vamos a justificar esto, ya que la aseveración de que la existencia inauténtica es *ens realissimus* parece al pronto contradecirlo.

La existencia inauténtica es, sin duda alguna, una realidad, en la medida en que son reales todas las cosas: los objetos de la naturaleza y los creados por el hombre. Más aún: es real en tanto que es *res*, cosa, lo diametralmente opuesto a la existencia. Lo que le falta es ser existencial, realidad esencialmente humana, autenticidad.

Lo que caracteriza el *Dasein*, dice Heidegger, es que carece de esencia, o, lo que viene a ser lo mismo, que *su esencia reside en su existencia*.[15] No se le puede encerrar en una definición como la mesa, la casa, el árbol; no podemos decir *qué* es el *Dasein*, pues su "qué" depende de "cómo" él exista. Ahora bien, esto solamente es aplicable a la existencia auténtica; la inauténtica tiene su ciclo vital circunscripto lo mismo que cualquier género objetivamente señalable.

No podemos definir de antemano al *Dasein* auténtico porque su existencia está por hacerse, ha de ser obra de él mismo, proceso aún inédito de creación propia. El *Dasein* en su forma inauténtica, por el contrario, es el *man*, el hombre igual a todos, el tipo corriente de doquiera. Su esencia reside en una repetición de un modelo fijo, y nada impide definirlo como el género *antropos* que cumple su ciclo biológico y reitera funciones lo mismo que cualquier especie animal en su medio natural, con la diferencia de que el medio natural del hombre es la cultura.

Y Heidegger nos describe muy bien cómo la incorporación

---

[14] *Sein und Zeit*, pág. 12.
[15] *Op. cit.*, pág. 42.

a la cultura del *Dasein* inauténtico lo *objetiviza*, lo convierte en *res*. El *Dasein* común se piensa a sí mismo como cosa entre las demás cosas del mundo, y obra en consecuencia, es decir, repite lo que hacen, dicen, piensan, los demás hombres, *es* como todo el mundo y así comprende la realidad y la existencia. Los bienes de cultura los utiliza con la misma naturalidad con que emplea las herramientas y los objetos. Su lenguaje, sus aspiraciones, sus proyectos, sus goces y sus sufrimientos, son los de todo el mundo. El *Dasein* inauténtico se halla articulado en el mundo de la cultura lo mismo que en el mundo de la naturaleza y al igual que en el mundo del pensamiento.

Carece, en rigor, de mundo, en el sentido que le da Heidegger. Mundo es, para éste, según se ha visto, no el mero conjunto o la suma de objetos, sino la "visión" o concepción articulada que hace posible que cualesquiera objetos *sean*. Un objeto aislado una herramienta aislada, una obra cualquiera humana aislada, no tienen ningún sentido si no se los *comprende* dentro de una totalidad en que hallan su situación, el punto en que se articulan. Mundo es creación del *Dasein* que al trascender los entes proyecta sobre ellos la inteligibilidad (el ser). En su modo inauténtico el *Dasein* no trasciende lo entitativo, no devela mundo, no accede al ser.

Mundo es la visión, la luz, el horizonte abierto que extiende el *Dasein* al trascender lo que meramente es, la totalidad de los entes, en un acto de libertad que para Heidegger importa la afirmación de sí mismo como existencia, como fundamento de su propio ser en proceso de integración. Mundo es también la estructura referencial en que todos los entes, y el hombre mismo, están articulados.[16] El primer despertar del *Dasein* a la inteligibilidad ocurre en este segundo mundo, ya hecho y estructurado, en esa situación que Heidegger designa como *Verfallen*, caída, pues se encuentra caído en un mundo y en un existir que él no ha escogido. En esta caída puede permanecer siempre, sin despertar jamás, y entonces jamás emergería de la existencia inauténtica, confundido con las cosas del mundo. Pero hay ciertos estados de sentimiento radical, como el tedio, que "envuelven consigo todas las cosas, a los hombres y a nosotros mismos, reuniéndolo todo en una

---

16 Cfr. Walter Biemel, *Le concept de monde chez Heidegger*, J. Vrin, París, 1950.

portentosa indiferencia",[17] y de pronto nos revelan el mundo como una totalidad extraña, y a nosotros mismos como algo peculiar, inconfundible con esa totalidad. Y hay un sentimiento más radical que los demás, y es el de la angustia, en el cual, desaparecidos totalmente los entes en su particularidad y en su conjunto, nos encontramos solos frente a la nada y a nuestra propia y radical soledad. Todas las cosas familiares, las frases hechas, las palabras evidentes, pierden entonces su consistencia y nos hallamos, por así decirlo, desnudos de objetividad, ante la tarea irrecusable de volver a crear el sentido de la totalidad y de nosotros mismos.

Esta doble tarea surge simultáneamente en una proyección existencial de posibilidades a realizar, lanzada al futuro. El punto último de este futuro, la postrera posibilidad que tornará imposible toda otra después, es nuestro fin, la muerte. Nuestro primer acto existencial es un despliegue de sentido en las dimensiones de pasado, presente y porvenir, nuestra primera trascendencia del ente, el *éxtasis* hacia el ser, la constitución del tiempo.

El proyecto de autocreación que se inicia con el tiempo radical, derrama luz de estructuración de las cosas en un mundo, y éstas se ordenan según el horizonte en que las visualizamos, tornándose próximas o lejanas conforme a su alcance respecto a nosotros, se cubren de surcos y de direcciones de nuestro aspirar: forman el espacio. Estamos en-el-mundo porque nosotros y el mundo constituimos una unidad indisociable, porque sólo hay *Dasein* mientras hay mundo y sólo hay mundo mientras hay *Dasein;*[18] *somos-con* los demás hombres, porque no hay yo sin otro yo, que es el prójimo; pero en la fundamental afirmación de nuestro existir hacia el fin consciente que es la muerte, nuestra muerte propia, no la muerte en abstracto y anónima, la muerte que para cada uno de nosotros significará el fin del tiempo, del espacio y del mundo, nos hallamos en la más absoluta soledad. Nuestra existencia, única e insustituible, obra de nosotros mismos, desaparecerá llevándose consigo todo el sentido de su ser y toda su inteligibilidad del mundo.

Pero todo esto sólo se refiere a la existencia auténtica, al modo de existir del *Dasein* desprovisto de esencia fija y que es

---

17 V. Klostermann, *Was ist Metaphysik,* 1951, pág. 28.

18 *Sein und Zeit,* pág. 365.

artífice de su propio ser. En el modo inauténtico el *Dasein* no se eleva nunca de la *caída*, o vuelve a hundirse de inmediato si en algún instante logra asomar fuera de ella, dispersándose, perdiéndose entre las cosas del mundo.[19] Carece de proyecto existencial propiamente dicho, transcurre en el tiempo común, objetivo, y ocupa el lugar de un objeto más, peculiar sin duda, pero tan definible y repetible como otros, en un mundo del que ni siquiera se da cuenta que es totalidad estructurada, y menos aún lo percibe en un horizonte de luz propia, porque vive en él perdido.

Un ejemplo sumamente ilustrativo al respecto son las ideas de Heidegger sobre el lenguaje. El lenguaje, la palabra, el verbo, constituyen, en su formulación por el existente auténtico, el ser mismo.[20] En su trascendencia del ente al ser, el *Dasein* proyecta una luz de inteligibilidad y expresa su comprensión mediante el verbo, que originariamente nombra los entes en un acto de creación poética. "Lleno de méritos, poéticamente habita el hombre esta tierra", es, el conocido verso de Hoelderling con que, entre otros, Heidegger traduce su concepción de la palabra que nombra el ser. La palabra es el pensamiento originario concretado, la visión inmediata de lo que es reunido y conservado, la verdad misma del ser en su presencia. Mediante ella, el hombre es poeta creador del mundo; no de las cosas o entes reales, sino de la actitud existencial que hace posible que los entes sean en un horizonte de realidad. Todo lenguaje auténtico es poesía, y la poesía es el prototipo de todo arte y de toda actividad creadora.[21]

Veamos ahora qué es el lenguaje para el existente inauténtico, según Heidegger. Es, ante todo, un útil, un instrumento de comunicación y constituye, en definitiva, un muro que lo separa de la realidad genuina y un sustituto de la captación inmediata del ser. El existente inauténtico aparece en el medio cultural que el lenguaje representa como surge entre los entes del mundo; la palabra, lejos de ser para él una vinculación directa y una expresión del ser, es la atmósfera preconstituida en que todo se encuentra dado y explicado. No recrea el verbo original

---

19 *Op. cit.*, pág. 167.

20 "La poesía es la creación verbal del ser", M. HEIDEGGER, *Hoelderlin und das Wesen der Dichtung*, München, 1937, pág. 10.

21 M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Klostermann, 1950, pág. . . . A. DE WAEHLENS, *Phenomenologie et Verité, Presses Universitaires de France*, 1952, pág. 1953. M. HEIDEGGER, *Einführung*, pág. 151.

para formular un sentimiento esencial de la revelación de los entes en virtud de un contacto originario, sino que *charla (Gerede)*[22] sobre todo insustancialmente, con una verborrea distante de la esencial realidad de que nació el lenguaje. El "se dice", el "dicho", la frase corriente son aquí la garantía de lo real y verdadero de la charla y de su comprensión. El lenguaje ha perdido o no alcanzó a lograr nunca la primaria relación del "ser relativamente al ente de que se habla", y por ello no se comunica en el modo de la original apropiación de este ente, sino por el camino del *transmitir y repetir lo que se habla*... "La cosa es así porque así se dice".[23]

En la charla el hombre pierde contacto con la realidad, con el auténtico convivir humano y con el mundo. La palabra, que es la apertura por excelencia al ser, cierra en la inautenticidad toda vinculación directa con él, se vuelve alejamiento radical. El existente inauténtico corta amarras con el ser en la charla, como se esfuma en las cosas del mundo a través de su preocupación cotidiana. Su comprensión del ser es así tan desarraigada como desustanciado su hablar, "Las charlas, que cierran del modo acabado de describir, son la forma de ser de la desarraigada comprensión del *Dasein*... Lo que quiere decir ontológicamente: el *Dasein* que se mantiene dentro de la charla es un ser-en-el-mundo cortado de las primarias, originales y genuinas relaciones del ser relativamente al mundo, al "ser-con" los semejantes y al "ser-en" mismo.[24]

Si alguna duda cabe todavía, después de esto, sobre la fundamental diferenciación estimativa por parte de Heidegger —a pesar de sus manifestaciones en contrario— entre la existencia auténtica y la inauténtica, reparemos en lo que piensa de la conciencia moral *(Gewissen)*. Ésta es, en suma, un llamado que percibe el *Dasein* en su estado lapsario, en su caída, disperso entre los entes. Es un llamado a la autenticidad, origen del sentimiento de culpa. Culpable es el *Dasein* perdido en el mundo, lejos de su ser propio, auténtico. El llamado viene de la más honda realidad del *Dasein* y se *dirige a* su desarraigada dispersión. El *Dasein* se llama a sí mismo a ser lo que verdaderamente es.[25] "El que llama es el *Dasein* que en su caída (ser-ya-en), se angustia por su poder-ser. El llamado es este mismo *Dasein*,

---

22 *Sein und Zeit*, pág. 167.
23 *Op. cit.*, pág. 168.
24 *Op. cit.*, pág. 170.
25 *Op. cit.*, pág. 272 y sig.

exhortado a volverse hacia su más peculiar poder ser (anticipación de sí mismo). Y exhortado es el *Dasein* por el llamado a salir de la caída en el "man" (perdido en la preocupación junto a las cosas del mundo)".[26]

Esto nos trae a otra significación del término *Existenz* en Heidegger en una acepción especial y restringida.[27] Surge de la definición del ser del *Dasein* como *Sorge*, preocupación, fórmula que, desarrollada, se integra como anticipación de sí mismo desde la aparición fáctica junto a las cosas del mundo, y se articula así: anticipación de sí mismo: existencia; aparición fáctica: facticidad; junto a las cosas del mundo: caída. La existencia en su sentido estricto implica, pues, no todo el ser del *Dasein*, toda la *Sorge*, sino únicamente su proyección, su momento de trascendencia, su porvenir en construcción. La conciencia moral es, según se infiere de la precedente cita, una exhortación del ser genuino del *Dasein* a que emerja de la caída y se eleva a la existencia. Esto no puede significar sino que el *Dasein* sólo *existe* en la anticipación de sí, y no en la caída, o, lo que viene a ser lo mismo, en la autenticidad y no en la inautenticidad.

En las publicaciones posteriores a *Sein und Zeit*, su autor no se ocupa, aparentemente, en absoluto, de la existencia auténtica, ni siquiera la menciona. Lo cual no ha de extrañar si se tiene presente que toda la problemática de Heidegger se concentra luego en el Ser mismo, no en el ser del hombre, que es el tema dominante en sus primeras obras. Sin embargo, como el Ser mismo sólo adquiere sentido en virtud de su relación al *Dasein*, y aunque esta relación sólo se cumple en el existir auténtico, la inautenticidad se halla presente tácitamente en las obras posteriores como la *pérdida de vinculación al Ser*. El tránsito de la primera a la segunda temática heideggeriana se puede observar en el opúsculo sobre la esencia de la verdad.[28]

La *Existenz*, que ahora cambia de ortografía y se escribe *Ek-sistenz* con el fin de destacar el momento de la trascendencia del *Dasein* —término que ahora se descompone en *Da-sein* para significar el "ahí" del "ser"—, es el modo de situarse el hombre en la verdad, contrapuesto a la *In-sistenz*, la in-sistencia, que es la manera como el hombre se aleja de la verdad, errando. La verdad es la visión de la totalidad que hace posible la aparición

---

[26] *Op. cit.*, pág. 277.

[27] A. de Waehlens, *La filosofía de Heidegger*, pág. 316.

[28] V. Klostermann, *Das Wesen der Wahrheit*, 1943, 2a. edición, 1949.

de los entes, la condición misma de posibilidad de que los entes *sean*. El hombre está en la verdad cuando opera ese acto de apertura en virtud del cual se derrama luminosidad sobre todo lo que es, acto de apertura que se cumple por la trascendencia de la *Ek-sistenz*. En cambio, se pierde en el errar, fuente de todo error, de la in-sistencia, cuando sólo repara en los entes particulares, en total olvido de aquello que los hace ser, la luz de la verdad. La in-sistencia es, pues, una desvinculación del ser paralela al modo inauténtico de existir del *Dasein* disperso entre las cosas del mundo, de espaldas al ser propio.[29]

El concepto de in-sistencia sólo aparece en el opúsculo sobre la esencia de la verdad. En adelante, la temática heideggeriana se limita a la *Ek-sistenz*, relación del hombre al Ser, con mayúscula, el Ser que se eleva a un plano superior no sólo a los entes particulares, sino también al ser de los entes en su totalidad. Aparece la distinción radical entre metafísica y ontología, la primera que sólo piensa el ser junto con el ente, y la segunda que hace una nítida separación entre el Ser y los entes en su totalidad.[30] El hombre "ek-sistirá" como vecino y guardián del Ser.

El ek-sistir, o para castellanizar algo más: ex-sistir, requiere como condición *sine qua non* la libertad. El concepto de libertad en Heidegger se refiere a la actitud de abrirse el *Dasein* a la verdad del ser, la trascendencia de lo entitativo a la inteligibi-

---

29 En la introducción a la traducción francesa de *Von Wesen der Wahrheit*, A. de Waehlens y W. Biemel presentan la nueva problemática de Heidegger como si se refiriera a una estructura indiferenciada del *Dasein*. Esta estructura indiferenciada no es nunca, sin embargo, un modo de ser del *Dasein*, que sólo puede ser auténtico o inauténtico, según *Sein und Zeit*, por lo que estimamos que la vinculación o desvinculación respecto a la verdad del ser sólo puede referirse a los dos modos del existir humano, no a una estructura que los comprenda o los excluya a ambos, puesto que de ninguna manera autoriza la filosofía de Heidegger a suponer que coexistan simultáneamente, ni que haya un tercer modo, "indiferenciado", de existir. Si bien ex-sistiendo, el *Dasein* no pierde conexión con los entes, in-sistiendo se halla totalmente desconectado y olvidado del ser. Por lo demás, cabe subrayar aquí que no es nuestro propósito afirmar que Heidegger establece un paralelo entre la *Ek-sistenz* y la autenticidad, por un lado, y la *In-sistenz* e inautenticidad, por otro, sino *mostrar que tal paralelo debe indicarse* y no podía sino estar presente en el pensamiento del autor cuando escribió la *Esencia de la Verdad*. Se trata, además, de una teoría de transición. En los escritos posteriores de Heidegger nuestra tesis aparece planteada con absoluta nitidez, como se verá más adelante.

30 Cfr. A. de Waehlens, *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne*, Desclee de Brouwer, Paris, 1953, pág. 27.

lidad, y la previa proyección de la perspectiva que hace posible la verdad como adecuación del intelecto a la cosa. Para que esta adecuación se efectúe y sea posible en general, debe haber, antes aún de la separación de cosa e intelecto, de sujeto y objeto, un ámbito abierto en que ambos aparezcan. Un ser replegado sobre sí mismo e inserto dentro de la totalidad de los entes, como el animal, no ex-siste, no emerge a un horizonte de luz donde la verdad ocurre.[31] La libertad es un acto de resolución y de apertura a la vez, expresado por el término alemán *entschlossen,*[32] que en *Sein und Zeit* caracteriza a la existencia auténtica. En la "no libertad", el hombre vive apegado a los entes y en olvido de su vinculación al ser, en la *no verdad,* y aunque Heidegger no establece explícitamente un parelelo entre ex-sistencia e in-sistencia por un lado, y autenticidad e inautenticidad por otro, las ideas que al respecto se exponen en *Von Wesen der Wahrheit* conducen fácilmente a este parangón.

La ex-sistencia como libertad consiste, pues, en elevar al hombre a un plano en que se libera de la ciega sujeción al ente, plano que en la *Carta sobre el humanismo* es caracterizado como la DIMENSIÓN *de la verdad del Ser.*[33] En este opúsculo se formula claramente la distinción entre metafísica y ontología: la primera que sólo piensa el ser junto con el ente, y la segunda que hace una separación nítida entre los entes y el Ser; la primera que considera al hombre como "animal racional", y la segunda que lo piensa como *homo humanus;* la primera que apunta a una dimensión "meramente humana", la segunda al plano del Ser, donde la ex-sistencia del hombre se eleva al plano y vecindad del Ser, en calidad de su custodio.[34]

Heidegger sigue empleando en muchos pasajes el concepto de hombre como equivalente de la *Ek-sistenz;* sin embargo, objeta a Sartre cuando éste afirma en *L'Existencialisme est un humanisme: «précisément nous sommes sur un plan où il y a seulment des hommes»*, que lo que debe decirse después de *Sein und Zeit* es: *«précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être».*[35] Y agrega: "Pero ¿de dónde viene y

[31] Cfr. A. DE WAEHLENS y W. BIEMEL, Introducción a la traducción francesa de *Von Wesen der Wahrheit,* Paris, 1948, pág. 36.
[32] *Von Wesen der Wahrheit,* pág. 20.
[33] V. KLOSTERMANN, *Über den Humanismus,* Frankfurt A. M., 1947, pág. 18.
[34] "El hombre es el guardián del Ser", *op. cit.,* pág. 19.
[35] *Op. cit.,* pág. 22.

qué es el plano? *L'Être et le plan* son lo mismo".[36] El plano de Sartre, como de todo humanismo, es el de la metafísica, su hombre es el *homo animalis*, un animal al que se le añade la racionalidad. Pero "la esencia del hombre, continúa Heidegger, consiste en que es *más que el mero hombre*, en tanto que éste se representa como animal racional".[37] Este *más*, explica, no debe entenderse aditivamente, como si al hombre como animal se le añadiera una cualidad existencial. "El más significa: originariamente y por eso en esencia esencialmente".[38] "El hombre es en su esencia de ser histórico el ente cuyo ser como ex-sistencia radica en que habita en la proximidad del Ser. El hombre es el vecino del Ser".[39] En la dimensión ex-sistencial del *homo humanus* queda abandonada la esfera del *homo animalis* de la metafísica.[40]

En esta esfera, plano o dimensión —Heidegger emplea los tres vocablos— el hombre ex-siste, esto es, habita en la vecindad del Ser y es su guardián, porque a través del pensamiento y del lenguaje del hombre, el Ser mismo se revela y se afirma. El hombre ex-sistente es el *Da,* el lugar, donde el *Sein*, el Ser, se manifiesta, en el verbo. Pero el verbo no apunta a los entes particulares, ni a su totalidad, sino a *su ser,* al Ser, que es la abertura, la Luz que hace posible que los entes se manifiesten. En la dimensión del Ser, el hombre ex-siste vuelto hacia la Presencia de esta Luz, en virtud de cuya proyección se despliega el mundo.

"El hombre es en cuanto que ex-siste". "La sustancia del hombre es su existencia".[41] Pero ¿se refiere esto a cada hombre, a todos los hombres, en todo momento de su vida? No, tan sólo cuando habita en la dimensión del Ser, en tanto mantiene su vinculación esencial a la esfera de la Verdad, tan sólo entonces cumple su *humanitas* como *homo humanus*. Cuando, de espaldas a la Luz que todo lo ilumina, olvidado del Ser, se abandona a las cosas del mundo, no habita en la vecindad del Ser, ni es su guardián, sino que desciende a un estado que en *Sein und Zeit* fue designado como "caída" *(Verfalen)*, nos recuerda el opúsculo que comentamos.[42] Y agrega: "De acuerdo a lo dicho

---

36 *Op. y loc. citados.*
37 *Op. cit.,* pág. 28. Lo subrayado es nuestro.
38 *Op. cit.,* pág. 28.
39 *Op. cit.,* pág. 29.
40 *Op. cit.,* pág. 37.
41 *Op. cit.,* pág. 18; *Sein und Zeit,* págs. 117, 212, 314.
42 *Ueber den Humanismus,* pág. 21.

los calificativos de "autenticidad e inautenticidad" empleados anteriormente no implican una diferenciación ético-existencial, ni "antropológica", sino la "extática" relación primordial del ser humano a la verdad del Ser, oculta hasta ahora a la filosofía".[43]

Si se trata o no de una diferenciación ético-existencial y antropológica es lo que aquí intentamos poner en claro. Señalemos que la "extática relación primordial a la verdad del Ser" se halla vinculada a la autenticidad de que se trata en *Sein und Zeit*, y que la *caída* es un olvido de esta verdad del Ser, y aunque ésta "no se refiere a la *caída original* del hombre", significa "una actitud esencial del hombre respecto al Ser",[44] esto es, una actitud de desvinculación opuesta a la ex-sistencia, fuera del plano del Ser, representado por *le plan des hommes* a que se refiere Sartre, como distinto del *plan de l'Être.*

"El hombre es, y es hombre, afirma Heidegger, en tanto que ex-siste".[45] Pero ex-sistir es un acto singular, una postura privilegiada, una rara autoafirmación de creación histórica, según surge con más claridad en su conferencia sobre el origen de la obra de arte,[46] y en la más reciente publicación titulada *Einführung in die Metaphysik* (Introducción a la metafísica).

El acceso al plano de la verdad, a la develación del Ser, fue desde *Sein und Zeit* un acto de resolución, según el término alemán *Entschlossenheit*, que significa decisión, pero que descompuesta en *Ent* y *schlossenheit* vendría a ser, traducida literalmente, "des-cerramiento", pues tan poco es usada en tal sentido aquélla en alemán como ésta en castellano. Ni la ἀλήθεια de *Sein und Zeit* ni la "dimensión de la verdad del Ser" de la carta sobre el humanismo, corresponden a una situación en que el hombre aparezca espontáneamente en su plenitud, sino que ambas requieren un acto de elevación o trascendencia de parte suya. Pasivamente el hombre se encuentra en el estado de "caída", de la inautenticidad, en la no verdad, en el plano del mero hombre como animal racional. Según la conferencia *Der Ursprung des Kunstwerkes,* la verdad surge en la realización de la obra,[47] no sólo de la obra de arte, sino de toda acción crea-

---

[43] *Op.* y *loc. citados.*

[44] *Op.* y *loc. citados.*

[45] *Op. cit.,* pág. 35.

[46] *Holzwege. Der Ursprung des Kunstwerkes.*

[47] *Holzwege,* págs. 44, 49, 50. A. DE WAEHLENS. *Phenomenologie et Verité,* pág. 148.

dora: en la acción del político que funda una nueva forma de sociedad o de estado, del genio religioso que revela una nueva aproximación al Ser Supremo, en el fecundo sacrificio del héroe, en la actividad del pensamiento que pregunta por el ser;[48] pero ante todo en aquello que es la expresión más originaria de la creatividad humana: la poesía. Todo arte es en esencia poesía.[49]

La poesía es la palabra que dice el ser. Poesía en sentido esencial es el lenguaje.[50] El lenguaje como poesía es la relación del hombre al Ser, la ex-sistencia en el Ser, en tanto que fuente de acción creadora que devela. Expresar originariamente, es hacer que *sea*, que surja una obra reveladora de lo que es, tal como es.[51] Es la vinculación inmediata del pensamiento con la más genuina realidad, y la concentración de su sentido disperso, en el verbo *(Sammlung)*. Como Adán en el Paraíso, el hombre otorga consistencia inteligible a todo lo que es dándole nombre.

No se trata, pues, de la palabra como expresión espontánea de un anhelo o como instrumento de comunicación, sino de la palabra poética a través de la cual el Ser mismo de todo lo que es se abre a la inteligibilidad gracias al pensar articulado del hombre. Es lo que en el estudio sobre Kant se explica como la trascendencia del ente al ser, donde la aparición del hombre no es ni más ni menos que la metafísica misma,[52] y lo que de modo similar es caracterizado en la más reciente obra de Heidegger como "brecha" *(Bresche)*.[53]

La palabra, como poesía, lo mismo que todo arte y toda creación, es un esfuerzo, una lucha que exalta al hombre a la presencia y participación del Ser.[54] "El lenguaje es la morada del Ser". Pero el Ser se manifiesta en el lenguaje no directamente, sino por medio de un acto más radical aún, acto que constituye la relación esencial del hombre al Ser y la aparición originaria del Ser a través del ex-sistir humano, y que es el pensar. "El pensamiento efectúa la relación del Ser con la esencia del hombre".[55]

---

48 *Op. cit.*, pág. 50.
49 *Op. cit.*, pág. 60.
50 *Op. cit.*, pág. 61.
51 A. DE WAEHLENS, *Phenomenologie et verité*, pág. 149.
52 *Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 232.
53 *Einführung*, pág. 125.
54 A. DE WAEHLENS, *Chemis et impasses de l'Ontologie de Heidegger*, pág. 18.
55 *Ueber den Humanismus*, pág. 5. Cfr. también CARLOS ASTRADA, *Actas del Congreso de Filosofía de Mendoza*, T. II, pág. 659.

Esta relación del hombre al Ser es el problema central de la filosofía de Heidegger. Existencia, trascendencia, libertad, vecindad y custodia del Ser son otras tantas expresiones del mismo acontecimiento a que apunta la ontología fundamental: la actitud del hombre gracias a la cual el Ser se manifiesta en su más genuina efectividad. Sólo que después de *Sein und Zeit* el acento recae en el Ser, y el hombre importa tan sólo en la medida que sirve al Ser, e interesa sólo de qué modo le sirve, para que el Ser se manifieste genuinamente. Esto ocurre únicamente cuando la relación del hombre al Ser se mantiene efectiva, en la existencia auténtica, en la trascendencia cumplida, en la *Ek-sistenz*, en la poesía auténtica, en la palabra originaria que confiere sentido a la realidad, nombrándola; y se pierde en el modo inauténtico de existir, en la in-sistencia, en el olvido de la vinculación fundamental, en la charla cotidiana. La manifestación radical del Ser ocurre en el pensar, no en el pensar como función intelectual, sino en una actitud en que participa la integridad del hombre, una disposición de ánimo *(Stimmung)* gracias a la cual la totalidad de lo que es se integra en una unidad de sentido. Entre el pensar y el Ser media una relación esencial, a cuyo análisis se halla dedicada la parte más extensa de la *Einführung in die Metaphysik.*

Contrariamente a lo que ocurre en *Sein und Zeit*, donde se buscaba llegar al sentido del ser en general a través del ser del hombre, en esta obra reciente afirma Heidegger, de acuerdo al giro señalado que ha tomado su pensamiento, que la "*esencia y el modo del ser del hombre sólo pueden ser determinados a partir de la esencia del Ser*".[56] Esta determinación de la esencia del hombre partiendo de la esencia del Ser mismo se halla enunciada en el dicho de Parménides: "τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐϭτίυ τε καὶ εἶναι", cuya traducción habitual es: "pero lo mismo es el pensar y el ser", que Heidegger considera inexacta y sostiene que debe sustituirse por esta otra: "Correspondientes son recíprocamente percibir y ser".[57] No se trata de un percibir por los sentidos, sino de un "recibir e inmovilizar lo que aparece, en su permanencia",[58] en actitud develadora. τὸ αὐτό, lo mismo, a su vez, no quiero decir "igual", sino correspondiente, inseparable, *(Zugehörig)*.[59] Y "ser" equivale a aparición, presencia. Lo que

[56] Einführung, pág. 106, subrayado por Heidegger.
[57] *Op. cit.*, pág. 111.
[58] *Op. cit.*, pág. 110.
[59] *Op. cit.*, pág. 106. Las traducciones del griego que hace Hei-

afirma el dicho de Parménides, según Heidegger, es esto: "El Ser impera, pero en razón de que impera y en tanto que impera y aparece, ocurre necesariamente con la aparición también la percepción. Mas si en el acontecer de esta aparición y percepción ha de participar el hombre, entonces indudablemente ha de ser, pertenecer al Ser, el hombre mismo. *La esencia y el modo de ser del hombre sólo puede determinarse, pues, a partir de la esencia del Ser*".[60]

Ahora bien, "la percepción, y lo que de ésta dice Parménides, no es una facultad del hombre ya previamente definido, sino un acontecer en el cual, aconteciendo, el hombre recién entra, aparece, en la historia como ente, es decir (en el sentido literal), accede él mismo al Ser".[61] El dicho de Parménides señala "nada menos que la aparición del hombre como ser histórico (guardián del Ser)" e implica al mismo tiempo "la caracterización esencial del Ser y la determinación del ser del hombre".[62]

El pensar antiguo y la poesía son originariamente inseparables. Por ello, igualmente ilustrativa resultará una tragedia de Sófocles que las enunciaciones de Parménides, de Heráclito y de Anaximandro. Después de brindarnos Heidegger una versión originalísima —como todas las suyas— de un fragmento de Antígona; después de traducir, a su manera —como siempre—, δεινόν por "extrañamiento", y πόλις por "paraje", y de identificar νοεῖν y λόγος, arriba a la conclusión de que "la esencia del hombre aparece como la *relación* que descubre el Ser al hombre".[63] Esta conclusión es esencial para el esclarecimiento del pensar de Heidegger por dos motivos: 1) Porque el hombre es definido como "relación"; 2) Porque aparece de dos modos: como relación al Ser y como uno de los términos de esa relación.

En el coro de Antígona el hombre es caracterizado como radical extrañamiento *(Unheimlichkeit)*.[64] Lo extraño es entendido como "lo que se arroja fuera de lo familiar, de lo común, de lo acostumbrado, de lo corriente, de lo seguro".[65] El hombre

---

degger han sido objeto de acerbas críticas por su arbitrariedad, pero aquí no nos interesa lo que él pretende que dicen los filósofos o poetas griegos, sino lo que él mismo quiere decir a través de sus interpretaciones de esos filósofos.

60 *Op. cit.*, pág. 106. Subrayado por Heidegger.
61 *Op. cit.*, pág. 108.
62 *Op. cit.*, pág. 108.
63 *Op. cit.*, pág. 130.
64 *Op. cit.*, pág. 114.
65 *Op. cit.*, pág. 115.

es el más extraño, porque sale, emerge de sus límites ante todo y sobre todo habituales, familiares, porque traspasa con un acto de fuerza (Gewalt-tat) las fronteras de lo familiar hacia el extrañamiento, en el sentido de lo imperante *(überwältige)*.[66] La formulación: "El hombre es lo más extraño" representa, según Heidegger, la más genuina definición del hombre por los griegos.[67]

El rasgo fundamental de lo extraño reside en la relación recíproca del doble sentido que posee el término griego δεινόν, que en primer lugar significa lo imperante (δίκη), y por otra parte también lo violento (τέχνη). Lo imperante, es a su vez, articulación *(Fug)*, estructura, y también, reunión y ordenación de lo disperso, logos, en el sentido de λέγειν: reunir. Mediante la τέχνη, el saber, que no es sino la facultad de poner por obra el ser de tal o cual ente, es decir, arte, producción, el hombre irrumpe en la estructura imperante de todo lo que es, desgarra el ser en los entes, con un acto de arrojo, y surge así, esforzado creador, en el extrañamiento de lo no dicho y no pensado, haciendo aparecer lo no visto y suceder lo no acontecido.[68]

Este acto de surgimiento no es una espontánea ocurrencia del hombre, sino que éste se ve forzado a él, arrojado al extrañamiento por el Ser, porque el destino de *su* ser, que es *Da-sein*, ser-ahí, reside precisamente en constituir el punto, el lugar, en que el Ser abre la brecha en la estructura total, para manifestar el ser de todo lo que es. "*Da-sein*, ser-ahí del hombre histórico, significa: ser puesto como la brecha en la cual el imperio del ser irrumpe manifestándose, a fin de que esta brecha misma se quiebre en el Ser".[69]

"A fuer de brecha para la apertura de la acción creadora del Ser en los entes es el *Da-sein* del hombre histórico un "incidente" *(Zwischen-fall)*, un episodio, en el que repentinamente emergen las potencias del desencadenado imperio del Ser y penetran en la historia como obra".[70] Este acontecer señala el comienzo de la historia y de la πόλις, es decir, según la traducción de Heidegger, no de la política, sino del *Da*, del paraje "*en*, *por* y *para* el cual ocurre la historia".[71] Así, pertenecen a la

---

66 *Op. cit.*, pág. 116.
67 *Op. cit.*, pág. 116.
68 *Op. cit.*, págs. 122 y 123.
69 *Op. cit.*, pág. 124.
70 *Op. cit.*, pág. 125.
71 *Op. cit.*, pág. 117.

historia el poeta, el pensador, el gobernante, el sacerdote, en tanto que auténticos creadores que, a la vez, en virtud de su elevación misma por encima de la corriente estructura de lo que es, para dar paso a la historia, son los extraños y solitarios, sin lugar ni camino, sin fundamento ni límites, sin hogar ni articulación, porque *como creadores* están llamados justamente para fundar todo esto".[72]

¿De qué modo concertar la condición del hombre como "brecha" y su calidad de solitario fundador del Ser? Nos lo dice el final del coro de *Antígona:* el hombre como el más extraño no es el de la realidad cotidiana. Tal *Dasein* no puede señalarse dentro de la actividad corriente y habitual.[73] El hombre que abre los horizontes de la historia, que crea el sentido de lo que es, estableciendo así la relación al Ser, es el individuo egregio, que "entra en lucha con los entes al intentar conducirlos a su ser, esto es, les pone límites y les confiere forma, esto es, proyecta algo nuevo (aún no presente), esto es, originariamente crea y poéticamente funda".[74] Tal hombre es extrañamiento y relación al ser porque aun lo familiar y cotidiano, lo meramente mundano y común, sólo recibe sentido en virtud de que él trasciende fuera de todo ello y lo sitúa en la luz de lo que es. Pero eso sólo ocurre gracias "a una decisión vehemente de sacudir el intrincamiento cotidiano y habitual que nos domina, para emerger fuera de lo familiar, lo próximo y acostumbrado".[75]

Este acto de decisión ocurre en la *Vernehmung*, el percibir, del dicho de Parménides, que en otro de sus versos se revela como igual a *logos.* La *Vernehmung* no es otra cosa que la δίκη de Sófocles, y como re-solución *(Ent-scheidung)* consiste en decidirse en el punto de separación de tres caminos: los del Ser, de la nada y de la apariencia. Esta resolución se produce en virtud de un acto de violencia *(Gewalt-tat)* que rompe la inextricable red de lo cotidiano y habitual, y se eleva al extrañamiento. Lejos de ser, pues, un modo habitual, o una facultad común del hombre, la *Vernehmung*, el percibir parmenidiano, es una lucha, un combate *(polemos)* para arrancarse de esa mera humanidad corriente. Su triunfo se expresa en el *logos.*[76]

72 *Op. cit.*, pág. 117.
73 *Op. cit.*, pág. 126.
74 *Op. cit.*, pág. 110.
75 *Op. cit.*, pág. 128.
76 *Op. cit.*, *págs.* 128-29.

En la encrucijada que se acaba de mencionar, gracias a la precitada decisión, lo disperso en la inestabilidad y en el torbellino de las apariencias es recogido por el *logos*, de *legein*, reunión *(Sammlung)*, que opera la conjunción del ente en su ser, y al mismo tiempo sitúa al hombre en su verdadera esencia y lo eleva a lo extraño *en cuanto triunfa de la apariencia de lo acostumbrado, corriente y trivial.*[77]

Va surgiendo el paretesco entre el pensar, o percibir, y el ser, o *logos*. Mediante la reunión de lo disperso y lo impreciso de las apariencias, el Ser se revela en el verbo, que devela, trayéndolos a la luz, el sentido de los entes. De la estructuración sumida en la tiniebla de la nada de lo acostumbrado, gracias al acto de pensar del hombre, el Ser se manifiesta en el lenguaje y comienza la historia. "El ser del hombre es, según su esencia histórica iniciadora de la historia, *Logos*, reunión y percepción *(Sammlung und Vernehmung)* del ser de los entes: el acontecer de aquel extrañamiento en el que, gracias a un acto de fuerza, llega a su manifestación y se establece lo que impera".[78]

En virtud de la irrupción del hombre en el Ser se opera la manifestación del Ser en el lenguaje. Conjuntamente con esa irrupción el lenguaje es la aparición del Ser en la palabra: poesía. "El lenguaje es la poesía primigenia en la que un pueblo crea su ser".[79]

En el dicho de Parménides aparece primordialmente la decisiva determinación de la esencia del hombre. "Ser hombre significa: asumir la misión que consiste en reunir, en percibir reuniendo el ser de los entes, realizar en una obra, las apariencias, e imperar así sobre lo develado, custodiándolo contra la ocultación y el encubrimiento".[80]

¿CÓMO se concilia esta última determinación de la esencia humana con aquella otra en que ella aparece como una *relación* entre el Ser y el hombre? No se concilia de ningún modo, como no puede concebirse una justificación de que el hombre se cali-

[77] *Op. cit.*, pág. 129.
[78] *Op. cit.*, pág. 131.
[79] *Idem*. pág. 131.
[80] *Op. cit.*, pág. 133. Menschsein heisst: die Sammlung, das sammelnde Vernehmen des Seins des Seienden, das wissende Ins-Werksetzen des Erscheines übernehmen und so die Unverborgenheit *verwalten*, sie gener Verborgenheit und Verdeckung *bewahren*.

fique al mismo tiempo de relación y de uno de los términos de esa misma relación; así como se buscará en vano en toda la obra de Heidegger una vinculación fundada entre el hombre como *creador* del ser en su calidad de dispensador de sentido, de luz y de presencia a todo lo que es, y el hombre como místico punto de inserción en la omnipresencia del Ser como misterio. Pero si esta última contraposición carece de una conciliación imaginable,[81] Heidegger nos ha proporcionado elementos suficientes para el esclarecimiento y solución de la primera.

El hombre en su esencia, *como relación al Ser*, es el individuo egregio, el existente auténtico, que en la proyección de la *Sorge* funda el tiempo y el espacio, autor de sí mismo y develador del mundo; el que trascendiendo en la libertad, ex-siste para establecer y mantener una constante relación al Ser, el *homo humanus* elevado al plano y a la dimensión del Ser, el que en ese plano habita y lo custodia, el que abriendo una brecha en la red estructurada de los entes difunde el sentido y la luz en el horizonte abierto de la verdad, el que conjuga en la palabra poética, el verbo creador, la imprecisión difusa de las apariencias, la inteligibilidad del mundo, sobre el abismo tenebroso de la nada.

El hombre como *término de la relación* entre el *homo humanus,* y el Ser, es el de la existencia inauténtica, el *animal rationalis* de la especie, definible por su igualdad a todos sus congéneres como puede definirse una especie cualquiera por sus determinaciones costantes, el "man" de lo corriente y cotidiano, "caído", perdido entre las cosas del mundo y que se comprende como una cosa más entre las que se afana, que no *ex-siste*, y si lo hace en algún momento, de inmediato in-siste para sumirse en las tinieblas en que se articula intrincado dentro de la estructura de los entes sometidos a la ley inflexible de lo que no cambia, que no se eleva al plano o dimensión del Ser, *ni mantiene por consiguiente relación con él,* por lo que ni habita en su vecindad, ni es su custodio ni su morada.

¿Cuál de los dos es el hombre real? Los dos, sin duda. Pero ¿en igual sentido? No, puesto que son radicalmente distintos. ¿O es que el hombre participa de ambos modos, teniendo momentos de autenticidad y períodos de dispersión entre las cosas del mundo? Por cierto. Pero el hombre participa también

[81] Cfr. A. DE WAEHLENS, *Chemins et impasse de l'Ontologie de Heidegger*, pág. 51.

de la animalidad, y en ciertos momentos se agota en modos de ser puramente biológicos; sin embargo, no es la animalidad lo que esencialmente lo define, por lo que no sería legítimo, y de todos modos estéril e ineficaz, determinarlo en su esencia como a algún animal.

En *Sein und Zeit* Heidegger se refiere en diversos puntos a un *Dasein* que sería algo así como un término medio *(Durchschnitlich)*, o forma indiferenciada. Pero nos dice también y nos repite que el *Dasein* únicamente *existe* en los modos de autenticidad e inautenticidad, siendo la *Durchschnitlichkeit* por tanto un recurso expositivo, una abstracción: ningún *Dasein* existe jamás de un modo indiferenciado ni este modo posee realidad alguna en su filosofía. El *Dasein* se descubre en todos los casos ya caído en la inautenticidad, y el único camino que tiene abierto para salir de ella es la existencia auténtica.

El problema de la "realidad" es abordado expresamente por Heidegger en el párrafo 43 de *Sein und Zeit.* Después de indicar que su posición es anterior —como en todo— a realismo e idealismo,[82] hace una distinción entre la "realidad" y "lo real", que resulta paralela a la contraposición de ser y ente, de mundo y los entes que en él se articulan. El *Dasein* no puede concebirse como realidad por lo mismo que no puede concebirse como sustancialidad: "La sustancia del hombre es la existencia".[83] La realidad deriva hacia el concepto de la *Sorge*,[84] esto es, hacia la proyección existencial, o comprensión develadora que funda el ser y configura los entes, puesto que sólo "porque el *Dasein existe* hay también un mundo".[85]

Esta proyección existencial develadora de un mundo sólo ocurre en la existencia auténtica, porque en el modo inauténtico el hombre nada proyecta ni devela, puesto que no hace sino repetirse en formas establecidas dentro de un mundo ya de algún modo estructurado. El existente inauténtico no proyecta "realidad" ni ser, ni trasciende lo entitativo, pero es sin duda *ens realissimus*, pertenece a "lo real", constituye un "ente" tan real como las demás cosas del mundo. Y entre el auténtico existente y el *ens realissimum* media la diferencia que separa al

---

[82] Contrariamente a Hegel, Heidegger pretende salvar la oposición de los contrarios antes de su formulación, como condición de posibilidad de que esta contraposición ocurra.

[83] *Sein und Zeit,* pág. 212. Subrayado por Heidegger.

[84] *Op. cit.,* pág. 211.

[85] *Op. cit.,* pág. 365.

creador de la creatura, al que participa en la proyección de un mundo y el que integra la multitud de objetos que en tal mundo se ordenan.

El "*homo humanus*" de Heidegger, la esencia de lo humano, es con toda evidencia sólo el existente auténtico, que habita en la dimensión del Ser. Si la existencia inauténtica desempeñó un papel importante en *Sein und Zeit*, no fue sino para destacar cuál es la autenticidad del ser humano; y luego fue abandonada, porque ya al hablar del hombre únicamente se refería a su modo genuino de ser, no como *ens realissimus*, sino como una relación al plano del Ser, soberanamente despectivo de los entes.

Ese plano, como ya lo había previsto A. de Waehlens en su obra sobre Heidegger,[86] y como lo revela este mismo en su reciente *Introducción a la metafísica*, es el plano del espíritu.[87] El espíritu es definido en esta publicación, una vez desechadas las concepciones corrientes, como "la actitud originaria, la resolución deliberada hacia la esencia del Ser".[88] No se trata, pues, de ningún género de vida espiritual en el sentido de disposición religiosa, ni de actividad intelectual, ni de ejercicio del arte, como tampoco de ningún "solaz espiritual", ni entretenimiento con "objetos elevados", sino espíritu como vinculación esencial al Ser, proyección de sentido y de luz, develación de mundos. Los que se entregan a las más elevadas actividades culturales, en tanto se limitan a repetir prácticas ya establecidas, reiterando pensamientos ya generalizados o ejerciendo el arte según moldes fijos, se hallan tan lejos existencialmente de la dimensión del Ser como el animal del hombre. Porque se trata de una diferencia verdaderamente ontológica: la diferencia entre un modo de ser que se articula, circunscripto en todo su ciclo vital dentro de un sentido unitario fijo, en un mundo, y otro que trascendiendo este mundo, anonadándose en la actitud radical de la angustia, lo vuelve a develar en una nueva visión original; entre un ser que *es* mundo, y otro que es autor de la perspectiva que constituye la mundanidad; el que se plasma en moldes dados, por vías ya trazadas, y otro que es creador de moldes e instaurador de vías.

Por eso resulta parcialmente inexacta la siguiente aprecia-

---

86 *La filosofía de Heidegger*, pág. 132.

87 *Einführung in der Metaphysik*, pág. 36.

88 *Op. cit.*, pág. 37. "*Geist ist ursprünglich gestimmte, wissende Entschlossenheit zum Wesen des Seins*".

ción de Eduardo Nicol: "La distinción, dice Nicol, ya famosa, que Heidegger establece entre existencia auténtica y existencia inauténtica, no es otra cosa que el eco infiel de la cristiana —y aún precristiana— distinción entre vida espiritual y vida del sentido".[89] La distinción aludida nada tiene que ver con los sentidos, ni con la oposición cuerpo-espíritu, sino que se origina *en la humanidad misma del hombre:* es una distinción entre el hombre que vive en el ámbito de la cultura como en su medio natural, como un ente específico, objetivamente dado, y un modo de ser trascendente al mundo, objetivamente indefinible porque su sustancia es un proceso de autocreación, que habita un mundo imprecisable por inédito. Entre la "vida de sentido" y la "vida espiritual" se interpone otro plano: el de la mera humanidad, del hombre común, del *animal rationalis* de la metafísica, que no se vincula al Ser ni accede al plano del espíritu. La vida del sentido no juega ningún papel en la filosofía de Heidegger.

Por cierto que, en rigor —y ello justifica el error de Nicol— Heidegger no establece claramente la distinción tal como la señalamos, porque acaso el problema de la dualidad del hombre desde semejante ángulo no ha sido objeto de sus preocupaciones. La existencia inauténtica sólo le importó para destacar la actitud opuesta a la relación del hombre al Ser, y luego se desentendió por completo de ella y de la dualidad humana que señaló incidentalmente, ya que el tema antropológico no entra en la esfera de sus propósitos. Pero a sabiendas o no ha puesto el dedo en la llaga de la confusión que ha originado en la filosofía actual la corriente que insiste en la indefinibilidad del hombre. "La naturaleza del hombre es arte", dice también un eminente sociólogo;[90] "El hombre no tiene naturaleza",[91] afirma Ortega y Gasset; sin hablar de las doctrinas existencialistas según las cuales el hombre *no es* en absoluto nada determinado.

Aunque Heidegger había empezado por sostener en *Sein und Zeit* que el *Dasein* es indefinible, acabó por ofrecernos según se ha visto, por lo menos media docena de definiciones de lo que es el hombre. Pero todas estas definiciones se refieren paradójicamente a aquel modo de existencia humana que es justamente indefinible por hipótesis: la auténtica. Y en cambio

---

[89] *La vocación humana,* El Colegio de México, México, 1953, pág. 77.

[90] Werner Somart, *Von Menschen.*

[91] *La historia como sistema.*

no aventuró ninguna definición de la inauténtica, que es la más determinable por ser precisamente una generalidad, algo dado, hecho y circunscripto. Esto se debe a que según parece no echó de ver que entre su plano del Ser y el de la inhumanidad, se interpone un plano más: el plano del mero hombre como animal cultural, el "hombre natural", según lo denomina Francisco Romero, que aún dentro del ámbito de la cultura raramente llega a la dimensión espiritual como contrapuesta, no al plano de la cultura, sino a la naturaleza, que en un sentido lato incluye también al medio cultural.[92] "Dimensión de espíritu" es la calificación que usa también Romero para designar ese plano de espiritualidad en que el individuo humano, en vez de mantenerse cerrado en su impulsividad natural y utilizar los bienes de la cultura como otros tantos medios de goce para él o para su grupo familiar o social, se eleva al absoluto desinterés ético fundando un modo de ser ontológicamente nuevo, el espiritual, que trasciende la naturaleza y la cultura.

Con un enfoque adecuado y abstracción hecha de la posible intención del autor, la analítica existencial de Heidegger —así como la teoría del hombre de Romero, si bien desde un punto de vista diferente, que no cabe exponer aquí— abre un camino de superación a las dificultades creadas por la insistencia en la indefinibilidad del hombre. Aunque en otros respectos la "dimensión del Ser" a que se refiere Heidegger, es distinta de la "dimensión del espíritu" que formula Romero, las dos concepciones confluyen hacia el esclarecimiento de un nuevo plano ontológico que se sitúa no directamente sobre el de la animalidad, sino, sino también sobre el mero ser de la especie humana que vive en el medio de cultural cual si fuera otra naturaleza.

Las ideas sobre la indeterminación del hombre adquieren así una nueva dirección y hallan su justificativo, pero en planos distintos. El hombre común, específico, el "mero hombre" según la expresión de Heidegger "hombre natural" como lo califica Romero, es perfectamente determinable y definible. No lo es, en cambio, la personalidad excepcional que crea una nueva visión del mundo, confiere nuevo sentido e inteligibilidad original a todo lo que toca y es autocreador de su existencia espiritual. No se trata de la simple ambigüedad del hombre que postulan algunas corrientes existencialistas, sino de una verda-

92 Francisco Romero, *Teoría del hombre,* Losada, 1952.

dera dualidad ontológica. Contrariamente a lo que obligaría a inferir la doctrina de Heidegger, el "mero hombre" *existe* también, sin duda alguna, pero en otro plano. No en la dimensión del espíritu, que no le es brindado como una gracia a todo ser humano por su mera calidad de tal, sino que exige un esfuerzo radical, un ímpetu de elevación, y constituye una jamás definitivamente lograda conquista.

EL MENSAJE DE MARIANO PICÓN-SALAS

Cuando Edime editó las "Obras Selectas" de Mariano Picón-Salas (1953), una "pequeña confesión a la sordina" del autor nos avisaba que estaban suprimidas en esta recopilación aquellas páginas literarias anteriores a 1953, que a su juicio, resultaban "exageradamente verbosas y no desprovistas de pedantería juvenil". Pero no hay que olvidar por ello que ya desde 1920, Mariano Picón-Salas, sale a la aventura de su primer libro con "Buscando el camino" y que en 1931 publica también "Hispanoamérica, posición crítica", que es necesario no perder de vista, para lograr juzgar meridianamente este gran escritor venezolano. Muchos ignoran los primeros pasos, los primeros esbozos intelectuales de este inquieto adolescente merideño que apenas traspuesta la veintena de años, ya tiene definida la búsqueda de una dirección para orientar su maravillosa condición intelectual.

Pero la Caracas del primer cuarto de siglo, nada podía ofrecer a este fervoroso discípulo de aquel simpático "iconoclasta" francés Monsieur Machy de que nos habla Picón-Salas en "Viaje al Amanecer", ya en aguda formación de una grave conciencia democrática y pronto lo vemos cabalgar hacia Chile, de donde no regresará hasta después de la muerte de Juan Vicente Gómez. También en esa "pequeña confesión a la sordina" que abre las páginas de sus "Obras Selectas", se encuentran vivamente expresadas esas luminosas alternativas padecidas por el escritor en este hondo período de formación integral tránsito rebelde de generación universitaria, donde discurren los giros apasionados de toda vida estudiantil y las graves inquietudes que iba acumulando la angustia intelectual, la preocupación por las cuestiones del espíritu y la inteligencia. Son esas experiencias, esas vivencias del autor metido de lleno en el dramático proceso de ese gran país de América, apenas superada la crisis de la guerra europea, y en la buena circunstancia inquieta de su destino, las que producen más tarde "Intuición de Chile" y donde probablemente se encuentra la genealogía más inmediata de su conocida novela "Registro de Huéspedes".

Creo sin embargo con Mariano Picón-Salas, que son esencialmente sus obras posteriores las que vienen a revelar cabalmente la definida dimensión, los perfiles concretos de su gran proyecto intelectual. Las que dan con claridad la indudable calidad de su mensaje emocional,

humano, gravemente vinculado en su mayoría con la circunstancia nacional que busca esclarecerla, alentarla, y proyectarla generosamente esperanzada.

Es la emoción —cálido cariño filial por ese insoslayable ambiente de sus primeros años— que alienta "Viaje al Amanecer". Todos hemos compartido de cierta manera alguna vez este "viaje" lírico de Mariano Picón-Salas, por el mundo infantil y adolescente de la formación física y emocional. Suerte de amanecer sensible a la realidad cotidiana expresado en lúcido mensaje de anunciación intelectual. Leyéndolo hemos retrospectivado esas primeras impresiones que la leyenda del cuento, las formas imprecisas del mito y el apretado paisaje personal de nuestro primer ambiente creó en nosotros, y regresa hecho bello mensaje poético en la prosa ágil de nuestro gran escritor. Breve memorándum de los primeros años, con los sueños iniciales, los primeros miedos y las primeras aventuras por ese mundo asombroso de la imaginación y las mujeres, de la noche profunda "madre de toda fantasía", y el día claro lleno de sol y alegría —que nos dilataban las pupilas en todos los contornos de su geografía complicada.

"Viaje al Amanecer", es una bella física del sueño enhebrado en aquel propicio paisaje merideño de nieblas claras, lluvias interminables que obligan guardar silencio y soledad en las grandes casonas rumorosas —propicias a las consejas, a la meditación y al viaje de la fantasía por los blancos caminos escarpados del Pico Bolívar y sus bellas montañas circundantes— donde anidaban sus crepúsculos de gloria tradicional las nobles y viejas familias venezolanas. Un armonioso despertar impreciso en aquella agreste geografía poblada también de árboles frutales en sus plazas y alrededores, con sus solares cordiales donde nacieron las primeras amistades y los más puros amores y muy cerca del rumor parameño que arrastra el Albarregas para hacer saludable en sus "pozos" las primeras aventuras y las primeras escapadas de la escuela alegre.

Sin abandonar la cálida emoción de sus primeras impresiones —quizá madurándolas en proyección venezolana— Mariano Picón-Salas, ensaya posteriormente con una realidad nacional cada vez más inmediata y tremenda, dando en "Páginas de Venezuela", la imagen geográfica y humana del país de noble ascendencia histórica y que en sus alternativas peripecias políticas y económicas, va proyectándose indiscutiblemente hacia el porvenir. No es el relato frío del sociólogo historiador que analiza cronológicamente la evolución integral de la nacionalidad, para acomodar sus conclusiones racionalistas y técnicas, Mariano Picón-Salas, se sume en la circunstancia venezolana

que todos hemos padecido, sacando de su áspera geografía polifacética y de su brioso contenido social un grave mensaje de revalorización. De igual categoría histórica e intelectual, a estas "Páginas de Venezuela", donde caben tan holgadamente en su magnífica imagen y evolución geográfica, la sociología, la literatura —valor y futuro de un largo proceso literario y poético nacional y el pensamiento integral venezolanos, es una reciente biografía de Cipriano Castro, donde se expresan armoniosamente también recios aspectos de ese proceso de nuestra vida política durante mucho tiempo.

Asistimos con Mariano Picón-Salas, a ese viaje tributario de su emoción por todos los contornos del país "cuero de los Llanos, bastante bien secado al sol de la Zona Tórrida", con sus costas dilatadas, sus páramos, y sus montañas, su silencio selvático de canaima, sus ríos, sus lagos, sus inmensos recursos naturales y sobre todo ese enigma caviloso y expectante, la accidentada y hermosa turbulencia de su historia, sus gentes, su economía y su política. Pero no se trata de la asistencia impersonal del geógrafo historiador que se entrega a la trascripción de los hechos porque en Mariano Picón-Salas hay aliento que cada vez más distante del "finis patriae" de Guerra Junqueiro, elabora para cada uno de sus aspectos su proyección esperanzada.

Es asimismo como para el curioso proceso de nuestra lírica nacional desde fines del siglo XIX hasta 1940, tiene Mariano Picón-Salas, una maravillosa explicación positiva —en forma razonada y penetrante— que a través de sus contingencias, sus caídas y sus reválidas, descubre su generoso porvenir que el tiempo ha venido reafirmando. No hay duda, que su prólogo que para la "Antología de la Moderna Poesía Venezolana", recopilada por Otto D'Sola, escrito por nuestro autor es uno de los ensayos más inteligentes y de mayor comprensión intelectual que se han escrito sobre la marcha ascendente de la poesía nacional.

Pero si en el análisis de la cuestión venezolana —trátase de su geografía, sus gentes, de su economía, de su política o su literatura— Mariano Picón-Salas tiene un gran sentido objetivo, capaz de penetrar sutilmente en todos los matices de su evolución progresiva, con grave conciencia de sentido nacional, no dejan nada que desear sus buenos trabajos continentales sobre la proyección particular de muchos países americanos y europeos, donde la nota de una buena erudición cultural está unida a la sensitiva emoción artística del escritor y a la positiva penetración psicológica del sociólogo. Estudios de la dimensión de "Páginas de Chile, Perú y Argentina", "Historia Hispano-americana",

"Europa", "La Esfinge de América" y "Gusto de México", pertenecen a este tipo de literatura.

Si en el ensayo —término de clasificación puramente formal— Mariano Picón-Salas, es una de las más relevantes figuras venezolanas de la literatura, no hay duda que su categoría como biógrafo ha crecido innegablemente en obras como "Miranda", "Pedro Claver, el Santo de los Esclavos" y "Los Días de Cipriano Castro". En este autor, la dimensión de Miranda, el noble precursor de nuestra Independencia, adquiere nuevos perfiles que tan significativamente logra encontrarle el notable biógrafo. Apartándose del acentuado romanticismo con que se ha querido perpetuar la accidentada vida de este incansable venezolano de vinculaciones universales, Picón-Salas hace resaltar la imagen real de este gran idealista que luchó tan denodadamente por la libertad de su patria. De este incansable viajero por el mundo en su inagotable periplo por la libertad y la justicia entre sus semejantes.

Pero si en la biografía de Miranda —sugerente en su afirmación generosa de este héroe noble de la Independencia de Venezuela— no alcanza las dimensiones novedosas que pudieran prestarle singular categoría en el inmenso cúmulo de libros que se han escrito sobre el héroe, es en "Pedro Claver el Santo de los Esclavos", donde Mariano Picón-Salas ha alcanzado la más emotiva e intelectual categoría de biógrafo desde el punto de vista literario e histórico. He aquí la vida singular de este noble taumaturgo español, deshumanizado y convertido en aureola de santidad balsámica que parece esparcirse tiernamente en aquellas páginas de amor y sacrificios humanos. En el clásico paisaje de Cartagena de Indias, enclaustrada severamente en las graves murallas de piedra y con los perfiles de aquel ambiente marítimo de la Conquista y de la Colonia, poblado de barcos comerciantes y tratantes de esclavos, la imagen de Pedro Claver, olorosa a santidad, a leyenda y milagro sobrenatural, se destaca con incomparable maestría llena de serena bondad proyectada generosamente hacia la suerte de estos pobres negros esclavos, sin parangón en la accidentada historia de aquella época de negación piadosa y humana.

"Los Días de Cipriano Castro", pertenecen también a ese lúcido sentido de la creación biográfica. Puede estarse o no de acuerdo con las conclusiones que el autor saca del proceso histórico que el viaje de Cipriano Castro, desde los Andes hasta Caracas, promovió en la dialéctica de la vida nacional, pero es indudable que este trabajo complementa y aclara —dándole una nueva categoría social e histórica— en forma magistral a muchos aspectos de la época y del discutido personaje político. Es que Mariano Picón-Salas, insufla su personaje

de esa agitada vitalidad que lo caracterizaba, de esa fiebre inquieta que produjo tantas alternativas en su curiosa historia personal y política. Revela ese Castro lleno de emoción y creencia nacionalista, aun en medio de su improcedente conducta personal.

Sería necesario detenerse minuciosamente en el apretado cúmulo de obras y estudios realizados por Mariano Picón-Salas, en los campos del ensayo, de la biografía, de la novela, del cuento y del periodismo, para obtener la semblanza categórica donde el mensaje del escritor asume mayor calidad y claridad intelectual. Porque no hay duda que Mariano Picón-Salas es imposible clasificarlo dentro de una formal categoría literaria. Encajarlo técnicamente con propiedad en una preceptiva literaria. La circunstancia que viven los escritores de su condición humana y sensible —metidos de lleno en la angustia y en la prisa de su tiempo— de precipitación y de síntesis lo impiden. Su actual y generosa capacidad creadora imposibilitan formar un juicio exacto y radical sobre su personalidad. Todos los días vemos participar en la historia cotidiana de Venezuela y la arbitraria sucesión de su producción literaria alterna, desde su libro "Viaje al Amanecer", pasando por sus graves ensayos de penetración sociológica, acerca de lo inmediato venezolano y universal hasta sus tentativas en el campo de la novelística y el cuento, su afirmación periodística donde diariamente adquiere más calificada dimensión, impiden determinar un juicio que no esté sometido inmediatamente a una rectificación. Es necesario que el mismo Mariano Picón-Salas nos ofrezca con el tiempo la cabal exactitud de su medida, madurada en crecientes obras sucesivas.

Uno de los signos más afirmativos de ese permanente definirse positivo del escritor, es sin duda, esa generosa confianza con que impregna su mensaje de fe en la seguridad de un mundo mejor; en la exaltación de los valores más puros del espíritu; en la reiteración de su confianza en el porvenir democrático del mundo. Ya en sus ensayos sobre el proceso dramático-trágico de los pueblos continentales y europeos, hemos visto robustecer esos postulados de fe en que el diálogo y en la comprensión misma con sus gentes lleva implícito su testimonio intelectual y humano.

Mariano Picón-Salas forma parte junto con otros grandes creadores para quienes la muerte del liberalismo (muerte o metamorfosis democrática como él mismo lo llama), y esta gran crisis del amor humano, en que han caído las relaciones de los hombres, si bien han cambiado "un estilo de vida", la faz de la humanidad, llevan en su réplica la consecución de un orden mismo, una rectificación de los conceptos para la "fortificación del espíritu, de la inteligencia orde-

nante y del verbo conductor", que ha sugerido Wladimir Weidlé, en su "Ensayo sobre el destino actual de las Artes y de las Letras".

Esta vacilación, esta crisis que el mundo asoma por doquiera en violenta contraposición con aquellos "inigualados momentos de plenitud cósmica" de que nos habla Picón-Salas en su Conferencia sobre "El Cambio de los Tiempos", no representa para estos pensadores una "dificultad para entenderse en lo fundamental" (como acertadamente ha apuntado Eduardo Mallea, en su colección de ensayos publicados en "El Sayal y la Púrpura"), sino una grave convocatoria de participación creadora, de responsabilidad y sacrificio a los cuales está impelido el escritor esencialmente agonista de nuestro tiempo y hacia los cuales orientan la gravedad de su mensaje.

Es así como al analizar ese inusitado cambio tremendo que el mundo acusa en todos los contornos de su geografía vital, en el trabajo ya mencionado, que constituye una de las últimas producciones positivas de este gran escritor venezolano, sólo una gran confianza en el poder de la inteligencia ordenante, del gran valor de la tradición dejada por los maestros del pensamiento científico universal "que sin negar la tradición humanística ordene el embrollo económico y la complejidad técnica de nuestro estilo de vida", ofrecen la clave integral de su mensaje y la réplica de Mariano Picón-Salas a este clima que vive el mundo en sus cuatro puntos cardinales.

Antonio SANCHEZ CARRILLO.

Presencia del Pasado

BOLÍVAR EN MÉXICO*

Por *Andrés ELOY BLANCO*

DESDE hace más de un siglo y medio, no se han separado ni un instante ese hombre que está allí, sobre ese gran caballo y ese hombre que está allí, bajo ese gran sombrero. Y porque he venido aquí a hablar del primero en nombre del segundo; y porque relataros, siquiera en forma condensada, la vida entera de cualquiera de los dos, sería repetir lo que sabéis y gastar todo el sol de este gran día, quiero limitar mis palabras al comentario de las relaciones actuales entre el hombre del sombrero de palma y el hombre del caballo de bronce.

Primero he de recordar la entrañable identidad del hombre con el hombre; después, he de contaros la heroica relación del hombre con la estatua; y después os diré lo que le falta a las estatuas para llenar su función entre los hombres.

En la primera hora de la emancipación, el hombre del sombrero de palma no se ve, ni se llama y apenas se le invoca de manera que él no lo escuche bien. Se trataba simplemente de un cambio de dominio, del traslado, desde un señorío español a un señorío criollo, de la plenitud de los elementos, de las formas y de las relaciones de producción. Era una simple variación de coloniaje, un cambio de manos del control, una tropicalización del privilegio, una domesticación de la corona. La cultura, filtrada de contrabando, se servía en las buenas vajillas y no alcanzaba para las totunas. La revolución de Manuel Cual y José María España no tuvo apoyo porque sabía a pueblo; la revolución de Miranda no tuvo ayuda porque olía a Inglaterra. Y es Bolívar el primero en denunciar la ausencia de las masas productoras, cuando bautiza aquellos intentos de mudanza del dominio con el nombre de "tiranía

* Es bien sabido que "Cuadernos Americanos" solamente da a la luz pública trabajos inéditos; mas en esta ocasión, en homenaje al gran poeta de Venezuela y de América, muerto el 21 de mayo ppdo., se pública el hermoso discurso que pronunció al inaugurarse en México la estatua ecuestre del Libertador, a mediados del año de 1946.

doméstica". Y con Bolívar aparece el Pueblo en la Revolución. Y al aparecer ambos, comienza el parecido. Parecido con el Pueblo, semejanza con la tierra. Los que hayáis viajado en un avión sobre los Andes y los llanos de Caracas a Bolivia, habréis mirado, allá abajo, el mejor retrato de Bolívar. Ese mapa de la dificultad se parece más a él que una estatua. Allí podéis mirarlo y medirlo, mirando y midiendo el retrato de su esfuerzo. Cuántos viajes de descubir y descubrirse. Cuánto Bolívar de acción, de pensamiento y de pasión, desde Orinoco, de brisete caliente, hasta el Cusco, de viento adelgazado.

Allí podéis mirarlo pero tendréis que aterrizarle un poco el pensamiento. Porque él es parecido a la tierra, pero no la tierra que parece un desierto, sino a la tierra con su habitante. Llegaréis a medirlo, si miráis y pensáis en el trabajo de andar y combatir, o mejor, en un hombre trabajando. Entonces recordaréis que en Bolívar aparece por la primera vez el Pueblo, porque en Bolívar aparece por la primera vez en nuestra lucha el signo de la Naturaleza.

Evocad su primera frase fundamental, entre el polvo del terremoto de Caracas y frente a la superstición blandida como instrumento político: "Si la Naturaleza se opone a nuestra Independencia, lucharemos contra la Naturaleza y la venceremos". ¿No está allí resumido en Bolívar todo el pueblo? ¿No están allí la tierra y los hombres, no está el ir y venir del humano combate? ¿Qué es Colón, qué es el descubrimiento, qué es la conquista, qué es el mundo medieval inconforme que se echa al mar? ¿Qué es el hombre que salta de la carabela y se mete en la tierra y rompe selvas y esguaza ríos y derrumba Tlaxcalas y alza templos y tortura Cuauhtémocs y achicharra Atahualpas? ¿Qué es sino esa frase? ¿Y qué es esa frase sino la humanidad entera, en lucha sin descanso contra la Naturaleza, empeñado en que ella le obedezca, para lograr su independencia económica, su independencia política y su independencia espiritual? Antes de que un grande hombre le dé a un pueblo su propia fisonomía, ya ese pueblo le ha hecho a él a su imagen y semejanza.

Y después, cuando ya ha enamorado a la Naturaleza y la ha vencido, brota su segunda frase fundamental. Dominado el obstáculo, quiere el hombre acordado con el obstáculo mismo, en comunión de rendimiento y de salud; y proclama que el objeto de su lucha es reconstituir "el imperio sagrado

de la Naturaleza". Y esa es la segunda etapa de la lucha del pueblo, cuando, vencido el medio, las fuerzas del egoísmo oligárquico se interponen entre el hombre y su vida, contradiciendo a la Naturaleza misma. Y aquí vuelve a estar condensado en Bolívar el hombre del sombrero de palma. Él es el primer trabajador del pueblo. Mirando al mapa y a las realidades de la historia, encontraréis en él las justicias inmediatas y las justicias remotas contenidas en las aparentes injusticias de la muchedumbre.

Lleguemos a la vera del camino que va de Venezuela a Colombia. De Caracas, del seno de la Sociedad Patriótica, sale, camino de Bogotá, un adolescente de madurez precoz; viene de hacer el elogio de la anarquía y de invocar las virtudes de la demagogia. Va a declarar la Guerra a Muerte; va a decir "triunfar" a la vuelta de cada derrota; viene de increpar a un fraile y de dar puntapiés a un terremoto. De Bogotá, camino de Caracas marcha un hombre maduro, de anticipada ancianidad, viejo como un dolor y descarnado, como un principio. Viene de firmar decretos dictatoriales y de incluir a un Obispo en el Consejo de Estado de Colombia. A la mitad del camino se encuentran el adolescente y el anciano. Simón Bolívar de 1810 y Simón Bolívar de 1829. El primero, casi todo brazos; el segundo, casi todo frente; ambos, en uno solo, un hombre chaparrito, que, como dije una vez a los peruanos, pesaba cincuenta kilos; cuatro de carne, seis de hueso y cuarenta de corazón.

Se miran y el Simón Bolívar de Caracas increpa al Simón Bolívar de Bogotá; pero al lado de éste surge Juan o José, el del sombrero de palma; y ante él habla el hombre de la frente de mapa:

—Yo soy el hombre de las dificultades. No he trabajado contra el pueblo sino contra el Caos. Entre el pueblo y su destino hay una fila de grandes guerreros y de grandes doctores. Grandes togados y grandes condecorados. Es el regreso de la Obra a aquel viejo momento de la tiranía doméstica. Es el fuero militar de los héroes y el merecimiento de los leguleyos. Es la hora del reparto de premios y la traslación del señorío de las manos de los conquistadores a las manos de los libertadores. Y por eso quiero una tregua de poder en la que intento detener el Caos. Es contra los insignos oligarcas y no contra el pueblo, es por afrontar la avalancha del cacicazgo heroico o ilustrado, por lo que he querido enmendar el paso

para asegurar mejor la marcha. El ideario está sometido a las variaciones temporales de la necesidad. Pero el ideal es uno e inmutable. Tengo más fe en el pueblo que en sus jefes. Una espada gloriosa es un peligro y "el talento sin probidad es un azote". Por eso, en esta hora de abandonar el campo, no está a mi lado el gran guerrero, no me acompaña el gran doctor. Toda mi marcha cabe en esto que le digo a este hombre del pueblo: "Vámonos, José, que de aquí nos echan".

Y así fue como empataron sus caminos el hombre de 1810 que había querido ser un santo de la demagogia y el hombre de 1828, que había querido ser un demagogo de la santidad.

Y así fue como hasta en la hora misma de la marcha definitiva, Bolívar representa al Pueblo en su modo y en su relación con la naturaleza y en su angustia anterior, contemporánea y actual. Su concepción es de conjunto; el ritmo de su idea es colectivo; el compás de su voz orfeónico; y va de Colombia a Panamá, del orfeón de hombres al orfeón de naciones; y desde su hora final, aquella semejanza con el Pueblo empieza a hacerse viva; el genio busca encarnar en el Pueblo; el verbo ansía renacer en la carne de la humanidad sin descanso. Y éste es el compromiso que hicieron Pueblo y Genio, de reconstituir el equilibrio de la Naturaleza. Porque el grande hombre singular difícilmente se repite. Un Morelos, un Bolívar, un Martí, un San Martín, un Washington son una puja de un siglo de concepción humana; el inmortal no es flor silvestre. Pero cuando el genio se reproduce ya no en otro genio, sino en un pueblo entero, hecho de hombres que nacen todos los días, el hombre se asegura en su obra y camina para siempre en el inmortal innumerable.

Desde ese momento, el genio y su pueblo van a estarse buscando por la historia. La historia, que muy pocos historiadores han sabido hacer. La hazaña rebosó hasta inundar la tierra, cortada la raíz del nacimiento; quedaron las muchedumbres hundidas en la épica doméstica; en el centro del mapa clavó su tienda el Mito. Pescando en el río encrespado, la Oligarquía buscaba al soldado afortunado para arrimarse a él. Se miraba hacia atrás, como si Venezuela hubiera muerto en Carabobo y América en Ayacucho; y los pueblos se movían, isleños, bajo la sombra de Bolívar; sacaban astillas para hacer alegorías y astillas para hacer cadalsos. Y con la sombra de Bolívar disimularon su sombra los sombríos. Y el pueblo lo que necesitaba no era cobijarse bajo la sombra, sino bajo

la luz de Bolívar; pero esa luz se perdía en los fogonazos de las entradas triunfales, cuando tan simple hubiera sido encontrarla en la sed de los sedientos y en la receta de los estandartes: luz y agua, agua y luz, la fórmula del iris.

Y desde ese momento se prolonga en el tiempo melancólico la relación entre el hombre y la estatua. Y como lo prometí, trataré de decir lo que le falta siempre a las estatuas, que nunca es culpa del artista, porque siempre ha de hacerse cuando ya él ha terminado.

Lo más parecido a un hombre es su cadáver. Y si a esculpir muertos vamos, saludemos a la Muerte, que hace cadáveres perfectos. Pero la función de la estatua ha de ser función de vida, en la memoria, en el ejemplo y en la guía de la conducta; colocamos a un agente de la policía en una esquina para que dirija el tránsito de la actividad municipal; colocamos la estatua de un hombre en una plaza, para que dirija el tránsito de la dignidad nacional. Pero, después de colocada la estatua, falta algo; y es entonces cuando el pueblo empieza a colaborar con el escultor; hace un trabajo de emoción una talla de aire para la estatua y nosotros; y esa talla es su estado de comunicación reflejado en la conducta leal a los ideales del hombre que está metido entre la estatua.

Pero en mi tierra, el hombre del sombrero de palma estuvo más de un siglo buscando su Bolívar; se lo daban en Historia mitológica; se lo ofrecían en semidiós y se lo negaban en hombre; se lo daban en sombra y se lo negaban en luz; se lo daban en bronce y se lo negaban en pan, y bronce no se come.

Pero el hombre, si no se lo daban, lo intuía; iba a él casi en secreto. Y por él, únicamente por él no llegó a corromperse. Bolívar, salvó a mi pueblo, día por día, durante un siglo de tentación y servidumbre. Cuando ya iba a caer llegaba la hora de fiesta nacional, y el pueblo se refugiaba en el culto de Bolívar. En las horas de miedo, se arrimaba a la estatua, tal vez sin comprenderla, gozoso de tenerla allí, pero casi con miedo de espantarle el caballo. Y al declinar el día, venía, como sangre pura y nueva, por las venas de sus valles, del corazón de sus plazas.

Pero ¿qué Bolívar le hacían para dárselo? Difícil es decir de qué es un hombre cuando asume la calidad monumental. Lo que le falta a las estatuas para ser hombres es, precisamente, lo que les sobra a los hombres para no ser estatuas. Y por

eso le daban de la estatua, la inmovilidad. Unos tenían el Bolívar de oro, que sería para comprar conciencias en las horas electorales; y otros el Bolívar de mármol bien muerto, tan bien muerto que daban ganas de darle el pésame a la tierra por la defunción de la piedra; para otros, era el Bolívar de nieve, inaccesible, como los páramos. Pero el pueblo, en la noche, cuando nadie lo miraba se llegaba a la estatua del hombre a caballo, lo desmontaba y se lo llevaba a su casa. Y allí hizo el Bolívar de pan para sus hambres, el Bolívar de cristal para sus espejismos y el Bolívar de aire para sus agonías.

Un gran escritor colombiano dijo en alta ocasión que, en cierto modo Bolívar perjudicaba a Venezuela; porque, decía él, Bolívar es tan grande que no deja ver todo lo demás de grande que tiene Venezuela. Pero es que este gran escritor no sabía que mi pueblo estaba haciendo su Bolívar de cristal, transparente, de modo que por grande que fuera, se viera a Venezuela a través de él.

Hasta que pudo verla. Mientras él se adormecía en el coloquio estático, medraban unos cuantos, tremolándolo a él y a Bolívar; mientras él se aletargaba en su culto, ellos elegían por él; a veces se lo llevaban a una guerra taciturna, sin fe y al regreso le cobraban presidencias y le pagaban cicatrices; y pregonaban al Gran Bolívar y al bravo pueblo. Es condición de domador, pregonar la bravura del león para lucirse más haciéndolo saltar y hacer la estatua y pasar por entre el aro de fuego; y la patria era la niña del circo, en el trapecio, linda y pobre. Pero la niña cobraba agilidad; y el león a veces devoraba al domador; pero después era un león triste, que no podía vivir sin domador, y no encontraba, exactamente, la posibilidad leona del león.

Y se repetía el número de circo; bravo el pueblo, glorioso el domador. Y mientras tanto, llegaban las fiestas nacionales y entre calles embanderadas, cohetes, inauguraciones y discursos, iba tejiendo el hombre, mientras hacía su Bolívar, tequilitas de hazaña, marihuanas de olvido.

Y al ir haciendo su Bolívar, el pueblo se iba haciendo a sí mismo, accesible, comunicativo y humano. Y un día de octubre, soldado y miliciano, se fueron a las calles con su fusil en las manos y su Bolívar desmontado. Y la niña del circo, la Patria, hermosa y pobre, amarga y trapecista, le saltó al caballo en el anca y volaron del pedestal.

Octubre es y debe ser ante todo, el punto de partida para

el cumplimiento del compromiso entre el hombre y la Naturaleza. La tarea capital de la Revolución Venezolana, tiene que ser y lo será la efectividad del sufragio universal, que liquida, por la primera vez la suplantación de la voluntad nacional por la voluntad de un hombre; y que consuma la desaparición del hombre de buena voluntad para sustituirlo por la buena voluntad de un pueblo.

Esa será precisamente la respuesta a los que alegan resentidos, que la Revolución Venezolana se realizó y perdura bajo el signo del Ejército y que ese hecho está en contradicción con una gran frase de Bolívar: "El hombre armado no debe deliberar".

Porque el hecho venezolano de un siglo se resume en un hombre armado que delibera y ejecuta y un pueblo indemne que calla o se rebela. Y la responsabilidad de ese hecho la estaban sintiendo en carne viva los jóvenes militares de Venezuela. Y la Revolución se hizo para asegurar con el sufragio efectivo el acto de soberanía del pueblo deliberante y la definitiva realidad venezolana del hombre armado que no delibere ni entorpezca en el porvenir el rumbo de la libertad civil venezolana.

Para ello, lo esencial es el sufragio limpio de truco y de piratería. Que tenga los ojos para ver la Patria que, durante más de un siglo sólo tuvo los ojos para llorar o para velar la vuelta del hijo que le llevó otro hijo. Y detrás del sufragio la Revolución significa lo demás; la educación racional, que abarque toda la conciencia y cargue niños y hombres como frutas y se los lleve al maestro nuevo para que los madure; y que ofrezca a las madres, en cambio de todo lo que dieron, el regalo de un pueblo sin pasado; el control efectivo del pueblo sobre el manejo de su riqueza, la suficiencia de la producción y el saneamiento de la economía; la equidad de las relaciones de trabajo y la salud y prosperidad del trabajador; el cultivo del niño y de la madre como finalidad generosa del hombre; la seguridad de la tierra y sus gentes, inspirada en la advertencia histórica de que a Patria rica y a mujer hermosa precisa darles buenas uñas con qué defenderse; la plenitud de la mujer en la función política y civil; la afirmación de una conciencia de colaboración entre el destino de cada uno y el destino general, de modo que la alpargata se teja, no sólo como buen calzado, sino también como intención de caminar un honesto camino, y la hamaca y el chinchorro se hagan no

sólo para descansar una honrada conciencia, sino también para soñar un noble sueño; la definición de una actitud constante que no haga vivir al día la vida de nuestros hermanos de América y del Mundo, preocupándonos con sus preocupaciones, dando aliento a los españoles que luchan contra sus verdugos y a los americanos que luchan contra sus dictadores; la estabilización del concepto perdurable del Deber como sustantivo, contra el concepto conjugado del deber por no pagar: la realización de un estilo de vida y de relación venezolanas, como colaboración y enlace con un estilo de vida y de relación americanas: y, en resumen, contra la vieja idea patrimonial del gobierno, la resuelta defensa de la libertad en una patria donde unos digan tierra, todos digan aire, otros digan mar, y todos digan: somos libres.

Y al mismo tiempo que se acometa una mejor administración del potencial económico y una mejor economía del potencial humano precisará intentar una mejor economía y una mejor administración del potencial histórico teniendo siempre en la conciencia la frase de Bolívar: "Mientras haya algo que hacer nada se ha hecho", porque la realidad está diciendo que, si comparamos la frecuencia de la estatuaria con la mezquindad del cumplimiento y la pasión del culto con la eficacia del servicio, Bolívar todavía, es un hombre a caballo con la esperanza en pie.

Pero en aquella vieja lealtad de Pueblo y Héroe con la Naturaleza, se cumplirá el propósito de la confluencia del hombre de bronce con el hombre del sombrero de palma. Bolívar y sus compañeros de empresa son actuales en el pueblo. Y es urgente abandonar el camino de altareros históricos para unir definitivamente los tesoros que nos son comunes a los americanos y españoles en el designio de nuestros grandes hombres y nuestros grandes hechos. Que ellos sean soldadura y no rivalidad. Administremos a los héroes para una común economía del ejemplo. En la superación y unión de las naciones, la soldadura de bronce no es mala soldadura; hagamos de Morelos, de Bolívar, de San Martín, de Juárez, de Hidalgo, de Morazán, de Martí, de los padres, colaboradores actuales, accesibles, familiares. Un economista venezolano resumió en una hermosa frase todo un programa de liberación económica: "Sembremos el petróleo", esto es, transformemos las ganancias del petróleo en agricultura, en ganadería, en industria, en escuelas, en higiene, en seguridad futura. Pues bien, antes

del pozo de petróleo México y Venezuela tenían en su Morelos, en su Hidalgo, en su Bolívar, en su Madero, en su Andrés Bello y en todo su gran tesoro histórico, su pozo de Jacob. Sembremos el petróleo, pero sembremos el bronce; sembremos a Bolívar y a Martí y a Hidalgo y a Morelos. Y cosechémoslos en estatuas que andan, que se devuelven, en simpatía humana y no en recelo, en amor y no en querellas. Quiero decir a todos aquellos que me escuchan y sientan la palabra Democracia, tengan o no en sus manos oficio de gobierno, que yo he venido aquí, en nombre de mi pueblo y en la severa presencia de Bolívar, a reclamar la cancelación de los odios y la derogatoria de las pasiones. Porque lo que quieren los pueblos es que la fuerza de la humanidad tenga como condición indispensable, la humanidad de la fuerza; lo que quieren los pueblos es que se le dé a la tierra el sembrador que pide y al sembrador la tierra que reclama; lo que quieren los pueblos es que su pan tenga el tamaño de su hambre, su gobierno, la forma de su justicia y su olvido la dimensión de su misericordia.

¡Pueblo de México! Refugio de la democracia perseguida; pueblo de la trinchera contra las usurpaciones domésticas y contra las codicias internacionales; aquí te dejamos tu Bolívar de bronce, hecho de hoy para mañana tiene el olor de las muchedumbres costeras, tiene el aroma de las altas multitudes montañesas, tiene el perfume de las profundas llaneradas. Hazlo bien tuyo, útil y familiar; alguna vez desmóntalo de ese caballo alto, recordando que el pueblo de Venezuela para resumir a su Libertador le expresa siempre en una vieja frase que le alivia de cada pisotón: "Más abajo pisó Bolívar". Alguna vez desmóntalo y llévalo a tu casa y que tus hijos jueguen y suban a sus hombros mientras les hablas de su primera carta, que él escribió de Veracruz a Caracas, con espantosa ortografía de niño y con aquella frase tan de pueblo: "Ha sido el tiempo muy corto para hacerme más largo". Hazlo tuyo de tierra, de cristal, de aire, de pan, de luz; hazlo de modo que su estatua no te obligue a torcer el camino; hazlo de modo que puedas pasar todo por dentro de la estatua.

Y con tu Hidalgo, tu Morelos, tu Juárez, tu Madero, tu Obregón, con tus héroes y con tus apóstoles, dale oficio de trabajador a cada estatua. Mil estatuas que tengas, mil bronces que poseas, tocad las mil campanas de tu Cholula histórica; de bronce a bronce, sacude tus efigies a la hora de tus grandes somatenes; y cada vez que se reclame una convocatoria del espí-

ritu americano, como el badajo de las campanas, repique el corazón de las estatuas.

Y hagan su oficio para las patrias que queremos. Estén ellos, bien metida la cabeza allá arriba, en los cielos azules, pero bien metido y faenero al pie en los surcos que todavía tienen que sembrar. Y caminen con nosotros para hacer esas patrias como las querían los hijos de Bolívar y los hijos de Hidalgo, los lanceros de Páez y los gauchos de Martín Güemes, los federales de Ezequiel Zamora y los surianos de Emiliano Zapata.

Como las quieren, santo México, los llaneros de mis llanos y los rancheros de tus ranchos.

NUESTRO GENERAL BOLÍVAR

Por *Antonio GARCÍA*

APENAS ahora tenemos una perspectiva universal para medir las proporciones de las guerras hispanoamericanas de Independencia y la estatura de valores ecuménicos que escapan a las medidas locales y domésticas de nuestra propia historia. Una de las razones de que se haya carecido de piso para juzgar la obra revolucionaria del general Simón Bolívar y su proyección histórica universal, es la de que la hemos sometido al más grosero y deformante enfoque partidista: todavía nuestros santanderistas de hoy están dominados por el compromiso de mostrarnos un Bolívar decadente y bonapartista —el que instauró la dictadura y dejó obrar las fuerzas de inercia de la sociedad colonial que se mantuvo intacta por debajo de la costra republicana— y todavía los bolivaristas de hoy nos exhiben una figura sublimada y cuya vida se desenvuelve a la manera de los héroes de Carlyle. Ambas posturas —localistas y estrechas— no hacen sino darnos un Bolívar a la imagen y semejanza de sus propias limitaciones partidistas, bien sea que se propague la "versión negra" o la "versión rosa". El general Bolívar —como los hombres universales— no necesita detractores y cortesanos, sino historiadores con perspectiva humana. Pero el general que transformó las guerras de independencia en una insurrección popular y que dio contenido revolucionario a los alzamientos contra el Estado español, no ha tenido con los historiadores tanta fortuna como en las empresas de guerra. Ni desde fuera, ni desde dentro de América, ha surgido el historiador de Bolívar. Sería extravagante afirmar que no existe la historia documental, los elementos de juicio, ya que bastaría citar el nombre de un investigador tan concienzudo como Vicente Lecuona para demostrar lo contrario. Pero la historia como filosofía de los hechos y de la persona, no existe. Los historiadores del siglo XIX apenas estaban dotados para rendir un testimonio: pero estaban demasiado metidos entre los árboles para tener una perspectiva del bosque. Podían moverse *dentro* de los hechos de la revolu-

ción de independencia, pero desconocían la totalidad de su significado y no alcanzaban a emplazarla en la historia universal. Ni siquiera se ha determinado el papel de las Guerras de Independencia en el desarrollo del capitalismo norteamericano y europeo. En el siglo XX, los historiadores grancolombianos se han limitado a la tarea de elaboración documental o de interpretación partidista: liberales o conservadores tienen su perspectiva recortada y casera, su versión de un general Bolívar hecho a la medida de sus intereses. Lo mismo podemos decir de las disputas "nacionalistas" de Colombia y Venezuela. ¿No funciona todavía en nuestro país un "partido santanderista" que ha trasmitido hereditariamente la tesis de que Bolívar no fue el hijo de *nuestra revolución* sino un general extranjero? ¿No está cobrando aún el doctor Rafael Sañudo —con una firmeza y acometividad digna de mejor causa— las cuentas que sus antepasados tenían pendientes con el Libertador?

No se crea que esta *falta de perspectiva* histórica es sólo un problema de nuestros historiadores, parcializados frente a todas las contiendas. Es también un problema de quienes —desde fuera, por encima de los árboles y del bosque— han intentado juzgar las corrientes de nuestra historia. O han construido, como Carlos Marx, una vulgar figura de esquema, o han hecho, como Salvador de Madariaga, un examen puramente judicial de la historia. Si nos atenemos a Marx, el general Bolívar fue sólo un inescrupuloso líder de la aristocracia territorial. Si nos atenemos a Madariaga, fue un político sagaz y oportunista, pero no la figura genial de la independencia americana. Lo cierto es que ninguna de las revoluciones anti-colonialistas de América, de Asia o de África, tiene las proporciones de la llevada a término por el general Simón Bolívar. Ni aun las guerras norteamericanas de independencia pueden comparársele, ya que Washington movilizó pueblos que vivían y pensaban democráticamente y no las masas desposeídas, analfabetas, supersticiosas, ciegas y sordas, que dejó la Colonia Española.

Recientemente la Gran Enciclopedia Soviética, en vez de rectificar el equivocado juicio de Carlos Marx sobre las guerras hispanoamericanas de independencia y sobre el general Simón Bolívar, lo ratificó simple y llanamente. Esta insistencia en un enorme error histórico, no tiene otra explicación que la manera supersticiosa como se mantiene congelada, la obra dogmática del gran maestro. La equivocación pudo explicarse hace un siglo, cuando aún no se disponía de elementos documentados

suficientes para juzgar políticamente las guerras de independencia, pero hoy sólo puede considerarse como una aberración voluntaria y como una tremenda demostración de que la veneración por la letra de la doctrina ha llevado a la falsificación escolástica de la doctrina misma. Si lo que hoy se afirma por los historiadores soviéticos —tal como está consignado en una Historia de los Países Coloniales y Dependientes y en la Gran Enciclopedia— no tiene otra fuente de información que el análisis panfletario de Marx, quiere decir que se ha preferido a su criterio, a su capacidad de desmontar la realidad cambiante de la historia, sus afirmaciones improvisadas, sus dogmas, sus rencillas y sus fobias. A Bolívar le corresponde, en consecuencia, participar del execrable infierno en el que sitúa Marx a los antihéroes, es decir, a quienes cometen la más alta traición que es la traición a la historia. Pero no necesita uno ahondar mucho en el "análisis" de Marx, para darse cuenta de que dialécticamente no hay análisis, intento de comprensión de una realidad y de un juego de clases, balance crítico de luz y sombra. Lo dicho por Marx sobre Bolívar es una crasa negación del propio marxismo: porque es sólo un cuadro de sombra, rígido y simplista, sin atmósfera en la que pueda respirar la historia. En él aparece Bolívar como un pequeño Bonaparte, simple instrumento de una insurrección anti-española de aristocracias feudales, pérfido, traidor, canalla y sin genio político. Más o menos como la "versión negra" que hace años publicara el eximio pastuso Rafael Sañudo, aun cuando en este caso se trata de un nutrido alegato anti-bolivariano construido sobre una meticulosa base documental. Obviamente, entre la "versión negra" y la "versión rosa", circula la verdadera historia del general Bolívar, su vida contradictoria y llena de altibajos, su ímpetu revolucionario o su engreimiento cesarista, la revolución y la contra-revolución. Entre el Bolívar que desata el alud revolucionario del pueblo —negros, indios, mestizos— y el que intenta meter ese alud entre unos pequeños tabiques de hierro, en la época dominada por el signo de la conspiración septembrina, media una enorme distancia histórica: pero entre ambas versiones está la substancia humana de Bolívar. El querer convertirlo todo en un pedazo de barro imperfecto o en un camino fulgurante, ascensional y perfecto, es reducir la historia a polvo y ceniza.

Nada tiene de raro el que Marx no haya sido siempre un afortunado marxista. Mientras en *El Capital* hace un formidable despliegue de conocimientos universales para analizar, ex-

haustivamente, el proceso del capitalismo contemporáneo, en el juicio sobre Bolívar no hay base documental, ni pasión de análisis, sino burda y esquemática aplicación de la teoría de la lucha de clases.

Por adivinación, no por investigación rigurosa, llegó a ese deforme Simón Bolívar que apenas es un corcho flotando en la marea de las clases altas hispanoamericanas. Marx ni siquiera quiso enterarse de qué pasta estaba constituido el hombre, ni cuál era su verdadero y complejo escenario social: le bastó saber que había entregado al general Miranda en Puerto Cabello y que había salido de la aristocracia mantuana de Caracas. En rigor de verdad, éste no es un juicio histórico, sino la acerba explosión de un prejuicio. El que sea Carlos Marx no le quita ni le pone nada, ya que el prejuicio es el mismo lente deformante en el ojo marxista o en el ojo escolástico.

La historia de Bolívar —como la historia de las guerras de independencia— está dividida en tres partes: una, de insurgencia de las aristocracias letradas, a partir de 1810; otra, de transformación de las guerras en una revolución social; y una tercera, de frustración de esa revolución, cuando la república está obligada a edificarse sobre la propia herencia yacente de la Colonia. Las Guerras Libertadoras se inician en 1810, cuando los Cabildos asumen el ejercicio de la soberanía popular, pero sólo se convierten en una revolución cuando hay un general que entiende los problemas militares y políticos de la independencia. La revolución cambia la naturaleza de la guerra, transformándola de alzamiento aristócrata en insurrección popular. La primera república no podía hacerle frente a la reconquista del general Morillo: era una república débil, bizantina, romántica, construida sobre el aparato local de los cabildos, sin fuertes raíces populares. A la primera agresión militar tenía que derrumbarse como un castillo de arena. Todo este proceso se transforma con el advenimiento del general Bolívar: porque es él quien liga la guerra al pueblo, convirtiéndola en su propia lucha. Las guerras de independencia no habrían logrado objetivo militar y político, si no se hubiesen desdoblado en una revolución social, y la estrategia política para lograr ese desdoblamiento fue la que precisamente adoptó el genio revolucionario de las guerras de independencia, el general Bolívar: la de dar libertad a los esclavos y siervos que tomasen las armas de la república, la de abolir el arbitrario y despótico sistema fiscal, la de desconocer todos los privilegios originados en la sangre

o en el poder económico, la de crear la esperanza en la repartición de las tierras y la de abrir la primera escuela democrática en los cuarteles, permitiendo que cada persona —sin consideración exclusiva de su sangre, de su color o de su riqueza— pudiese conquistar un rango. Esa era una estrategia revolucionaria. La liberación de los esclavos, no adoptó inicialmente la forma jurídica de estar compensada por medio de una "equitativa" indemnización. La posición legalista se había amarrado a la tesis de la "invulnerabilidad de un derecho adquirido con justo título": la posición revolucionaria se limitaba a negar la existencia de un derecho inicuo, constituido sobre una injusticia. Antes de terminar las guerras de independencia, se habían restablecido casi todos los impuestos coloniales, incluyendo la tributación per cápita sobre los indios, pero el primer impulso revolucionario lo dio la agitación de un principio tan simple como el de abolir las alcabalas, los estancos, los impuestos personales, los peajes, todo lo que constituía el pesado tren de cargas fiscales de la Colonia. Ésta era, al fin y al cabo, una manera de luchar el pueblo por su libertad. ¿No eran fiscales y clasistas las trabas conocidas y soportadas por él? La revolución de los Comuneros se había efectuado apenas 30 años antes y fue una insurrección contra las alcabalas y contra el despotismo administrativo y fiscal. Sin embargo, con excepciones como la de Bolívar, nadie entendió esa historia y esa experiencia. Había filósofos como Antonio Nariño —el mismo oficial que alcanzó a alistarse en las tropas que iban a desbaratar las hordas comuneras de 1781— que conocían los Derechos del Hombre y no sabían filosofar cuando el pueblo se levantaba en armas para conquistar instintivamente esos derechos.

La dinámica revolucionaria de las guerras de independencia es la misma dinámica de las insurrecciones populares del siglo XVIII; pero quien asegura esa continuidad, quien es capaz de efectuar ese empalme, es el genio político de Simón Bolívar. No debe olvidarse que América tiene su propia tradición revolucionaria: antes de la Revolución Francesa de 1789 y antes del conocimiento teórico de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, los Comuneros afirmaron revolucionariamente la soberanía popular en 1781. En las guerras de independencia culmina la onda insurreccional que sacude a la América Española del siglo XVIII y en Simón Bolívar remata el ciclo de los grandes caudillos anticolonialistas, iniciado con José Antonio Galán —el verdadero Precursor— y continuado con Miranda, el general gi-

rondino que sirve de puente entre las viejas y nuevas generaciones revolucionarias, entre el estilo europeo y el estilo americano de la revolución.

El gran error de bolivaristas y santanderistas ha consistido en querer juzgar a Bolívar por partes. Y los hombres —héroes o villanos— no son susceptibles de parcelación o de recorte. El *hombre histórico* es una unidad y un proceso y todo lo que hagamos por descubrirlo tendrá que conformarse a este juicio. Si a Bolívar queremos juzgarle por una batalla, por una acción aislada, por una política, encontraríamos posiblemente mejores conductores en la administración y en la guerra. Sucre pudo dar mejores batallas —desde el punto de vista del arte militar— y Santander pudo resolver mejor los problemas de los abastecimientos en la guerra, pero esto no prueba que Sucre o Santander hayan superado a Bolívar en el cuadro general de las guerras libertadoras, sino que —en su papel— podían desempeñarse mejor que Bolívar. El Libertador fue el genio político de las guerras de independencia, lo que no quiere decir que hubiese podido realizar eficazmente todos los papeles de la guerra o de la conducción política. Bolívar hubiese sido un mal intendente o un mediocre general, reducido a la misión de cumplir pequeñas tareas tácticas; esto no quiere decir sino que los genios operan como conductores, no como conducidos. Al Libertador hay que juzgarle a través de la totalidad del proceso de las guerras libertadoras y a través del drama de una república salida de los cuarteles y que de la noche a la mañana quiere borrar el cesarismo, eliminar por decreto la fuerza y vivir como en la antigua república romana o en la nueva república francesa. Bolívar está ligado a esta historia partida en facciones y que, en consecuencia, siempre ha adoptado ángulos partidistas para enfocarle. El genio político de Bolívar no puede ni debe juzgarse por el proyecto de Constitución Boliviana, ni por la dictadura de 1828, ni por la proscripción de Bentham —el gran filósofo del derecho— ni siquiera por el arsenal de cartas y documentos que revelan la más aguda perspicacia y el más inusitado empuje de un espíritu humano: el genio se revela en la capacidad de transformar las guerras de independencia en una revolución social, canalizando las fuerzas subterráneas que venían desatándose desde la insurrección comunera de 1781. El hecho de que la revolución se hubiese frustrado —en cuanto la república no pudo remover el suelo dejado por la Colonia española, ni quebrantar sus leyes de inercia— no desvirtúa la naturaleza de ese

hecho, sin el cual no comprenderíamos la dinámica, el espíritu, la fuerza expansiva de las guerras libertadoras. Sin esa transformación revolucionaria de la guerra, el pueblo habría podido seguir detrás de las banderas de Boves, aceptar los caminos eclesiásticos que mostraban al Rey como "soberano y Señor natural" y continuar rodeando silenciosamente los patíbulos en los que vertieron su sangre las aristocracias letradas de 1810.

Ésta es la única perspectiva justa para determinar y comprender la estatura histórica del general Simón Bolívar. Los grandes capitanes de la historia son de este mismo corte: hombres de Estado y conductores militares como César, como Washington o como Napoleón. Para Bolívar, la guerra no es sólo un problema de choque de fuerzas armadas, sino un problema de política. Nadie como él intuía el manoseado principio de Clausewitz: "La guerra es la política por otros medios". En esto consiste su absoluta singularidad.

La guerra, para Bolívar, no es sólo una escuela de aprendizaje y aplicación del arte militar, sino el camino de descubrimiento del pueblo. Éste es el hallazgo político que conforma su vida y su pensamiento. En la guerra, el general Bolívar entra en contacto con ese pueblo beligerante que estaba conquistando sus derechos y su liberación con las armas en la mano y con el costo de su sangre. Desde la época roussoniana de don Simón Rodríguez, el Libertador había conocido teóricamente la importancia de ese pueblo en la construcción de los nuevos conceptos de soberanía y república representativa: ahora se incorporaba a él, prácticamente, en el justo momento de la prueba. A través de la guerra, efectuaba la extraordinaria aventura de ir del pueblo como noción racionalista —tal como transitaba por los textos de Rousseau y Montesquieu— al pueblo como realidad viva, cambiante, empujada por las más diversas presiones. Es típicamente revolucionario el concepto bolivariano de que el ejército es el pueblo en armas. Este punto de vista explica la alergia de Bolívar, su hostilidad, su desprecio, por los "letrados" que hablaban a nombre del pueblo fuera del duro campo de sus sacrificios y que se enfrentaban demagógicamente a todo lo que saliese del cuartel. Y ¿qué era el cuartel —en los primeros días de la república— sino el único intento serio de poner a funcionar una democracia de carne y hueso y de romper el sistema de valoración social por medio de medidas de riqueza o de sangre? Éste es uno de los planteamientos más originales de Manuel M. Madiedo en *Ideas Fundamentales de los*

Partidos Políticos en la Nueva Granada: en el cuartel se fraguaba una democracia bárbara y primitiva, pero era la única democracia en una sociedad basada en las desigualdades de clase o de raza. En carta al general Santander, en 1821 y en un 13 de junio, escribía el Libertador: "Por fin, han de hacer tanto los letrados, que se proscriban de la república de Colombia, como hizo Platón con los poetas en la suya. Esos señores piensan que la voluntad del pueblo es la opinión de ellos, sin saber que en Colombia el pueblo está en el Ejército porque realmente está, y porque ha conquistado este pueblo de manos de los tiranos; porque además es el pueblo que quiere, el pueblo que obra y el pueblo que puede... Piensan esos caballeros que Colombia está cubierta de lanudos arropados en las chimeneas de Bogotá, Tunja y Pamplona. No han echado sus miradas sobre los caribes del Orinoco, sobre los pastores del Apure, sobre los marineros de Maracaibo, sobre los bogas del Magdalena, sobre los bandidos de Patía, sobre los indómitos pastusos, sobre los juajibos de Casanare y sobre todas las hordas salvajes de África y América que, como gamos, recorren las soledades de Colombia".

Los historiadores liberales han propagado la tesis de que Bolívar, animado por un temperamento cesarista, no pudo entender el problema de la libertad y del sistema representativo. Lo que hay es que el Libertador reaccionaba acremente contra la minoría de letrados que suplantaba la voluntad del pueblo a título de representación popular: ¿cómo podía interpretar una *voluntad* vacía de pensamiento y de normas? En el principio del sistema de representación operaba un fraude, ya que la *voluntad del pueblo* no es nada si por dentro de ella no existe una conciencia. El arrastre electoral, no puede interpretarse como un *método republicano de consulta*, sino precisamente como todo lo contrario: un sistema de *anulación* de la voluntad del pueblo. Si casi nadie ejerce conscientemente sus derechos electorales —porque no existe la formación para la ciudadanía o porque no funciona *el juego limpio* entre los partidos— no puede hablarse de "acto de la voluntad pública", sino de suplantación política de esa voluntad. Todo nuestro sistema parlamentario está construido sobre ese piso de arena. A juzgar por la literatura política bolivariana, el Libertador no repudió el sistema representativo, sino la *representación como un fraude*. No sólo insiste con frecuencia en la tesis de que una minoría de letrados *se abroga* el derecho de representación —lo que no puede servir de base a una república, aun cuando los representantes

sean herederos ideológicos de Rousseau, Locke y Montesquieu— sino en la doctrina de que no debe confundirse la libertad de esos grupos con la libertad de los pueblos. En el Diario de Bucaramanga, el general Bolívar se pronuncia contra ese liberalismo de similor que conspiraba a nombre de la libertad contra las libertades de los pueblos: no habla un general bonapartista, sino el líder jacobino de la revolución de independencia.

Otro juicio que es necesario revisar en el análisis de las guerras de independencia, es el de que Bolívar hubiese adoptado, frente a esa historia, un criterio de facción o partido. El Libertador ni siquiera aceptaba encerrarse en el punto de vista de quienes, frente al santanderismo, habían constituido un partido bolivariano. Si el general Bolívar no concurrió a la Convención de Ocaña, fue para no comprometerse en las maniobras de sus enemigos o de sus amigos: le enardecía el liberalismo santanderista, pero se sentía traicionado por la facción dirigida por Castillo y Rada.

La posición anti-partidista de Bolívar se revela —nítida y acremente— en su juicio sobre la Historia de la Revolución escrita por José M. Restrepo, uno de los portavoces más insignes del partido bolivariano: "Otro defecto suyo es la parcialidad —dice en el Diario de Bucaramanga (Perú de la Croix, p. 134)—: se descubre en todas partes; con respecto a mí se ve la intención que tiene de complacerme; temería el criticar fuertemente algunos de mis hechos. Convengo que puede escribirse la historia de los que han figurado en ella aun viviendo éstos, pero confieso también que no puede escribirla con imparcialidad el que, como el señor Restrepo, se encuentra con respecto a mí, en una situación política dependiente de la mía". "Venga, pues, sobre mí, el juicio del pueblo colombiano: es el que quiero, el que apreciaré, el que hará mi gloria, y no el juicio de mi Ministro del Interior".

Es ahora cuando tenemos la perspectiva adecuada para analizar críticamente la historia revolucionaria de Simón Bolívar, si ya hemos roto con las facciones y los compromisos históricos que heredamos de las guerras de independencia. Carecen de importancia la versión negra o la versión rosa, la del partido capuleto o la del partido montesco. La historia que está por escribirse es la que determine la estatura, el papel, los objetivos, del general Bolívar, en términos de su época y de su pueblo.

BOLÍVAR Y ALBERDI

COMUNIDAD REGIONAL IBEROAMERICANA

Por *Alfredo L. PALACIOS*

SUMARIO

ME propongo demostrar la verdad de estas dos afirmaciones: 1º Alberdi estructuró, por primera vez, una comunidad iberoamericana; 2º Alberdi es el fundador del derecho internacional de nuestra América, hoy deformado por el *panamericanismo.*

Algunos escritores han sostenido que la idea de una comunidad iberoamericana pertenece a Bolívar quien la habría concretado en el Congreso de Panamá, celebrado en 1826. Se trata de un error. Al Congreso del Istmo fueron invitados Estados Unidos e Inglaterra; y Bolívar, antes de su realización había expresado concretamente que en él *debían* congregarse

los representantes de *toda América*, lo que se justificaba, entonces, por las razones que expondré más adelante.

I. *La unión de los hijos de nuestra América*

DESARROLLARÉ mi demostración.

Desde antes de la independencia, los americanos de origen español que aspiraban a ser libres, trabajaban por la unión de los *hijos de la tierra*, con la intuición de un porvenir en que fraternizaran los pueblos.

Miranda fue el primero: el precursor visionario auspició al finalizar el siglo XVIII —en 1797— una alianza de los pueblos de las Indias Españolas con Inglaterra y Estados Unidos, para la emancipación de las colonias.[1]

Quería libertar a la América Española por el brío de sus hijos, ayudados por fuerzas expedicionarias británicas y voluntarios norteamericanos, ilusión pronto desvanecida, pues el gobierno inglés después de utilizarlo en maniobras diplomáticas, se lanzó, poco más tarde, a la aventura de la conquista, de la cual salió maltrecho. El soñador de las patrias libres de nuestra América, decepcionado, cruzó el océano para entablar una lucha desigual y, naturalmente, fracasó terminando su vida en una cárcel española...

La idea de la unión americana apareció, pues, antes de la emancipación. Después de la independencia, la América se disgrega y surge una realidad terrible que, por no ser suficientemente comprendida, produjo desazones. Se fluctúa entre la dictadura y la anarquía. Pero la idea de unidad persiste y será, a través de nuestra historia, como un hilo conductor que llevará al cumplimiento de grandes destinos.

En abril de 1810, el peruano don Juan Egaña, residente en Chile, enunció la idea de celebrar un congreso que considerara la necesidad de la unión de todos los pueblos de origen español. Esta idea fue sostenida por Martínez de Rozas, argentino, también residente en Chile.

---

1 Ya en 1790, Miranda había propuesto a Pitt que contribuyera a la independencia de las colonias españolas, las cuales se organizarían bajo la misma nacionalidad, formando un imperio del que se exceptuaba al Brasil y las Guayanas. Sus límites, al norte, serían el Misisipí y al sur la Tierra del Fuego, y se restablecería la dinastía incaica. Como se ve, Belgrano, al hacer su proposición famosa, en el Congreso de Tucumán, se inspiró en Miranda o coincidió, simplemente, con él.

II. *Mariano Moreno y la federación de los pueblos de América*

Pocos meses después, Mariano Moreno, el joven estadista genial, que encarnó el espíritu de Mayo, al referirse a la Constitución del estado que nacía en el Plata, se ocupa de la posibilidad de un sistema *federaticio* de la América Española.

> "Gobierno admirable —dice— que consiste esencialmente en la reunión de muchos pueblos o provincias, independientes unas de otras pero sujetas al mismo tiempo a una *Dieta o Congreso General* de todas ellas, que decide soberanamente sobre las materias de estado que tocan al cuerpo de la nación. Los cantones suizos fueron regidos felizmente baxo esta forma de gobierno y era tanta la independencia de que gozaban entre sí, que unos se gobernaban aristocráticamente, otros democráticamente, pero todos sujetos a las alianzas, guerras y demás convenciones de la Dieta General celebrada en representación del cuerpo helvético".

El inspirador de la junta gloriosa, primer gobierno de la Argentina —hoy disminuida en su noble orgullo— expresaba, en momentos en que la patria naciente se sostenía merced a esfuerzos titánicos:

> "Este sistema es el mejor, quizá, que se ha discurrido entre los hombres, pero difícilmente podrá aplicarse a toda la América. ¿Dónde se formará la Dieta y cómo se recibirán instrucciones de pueblos tan distantes para las urgencias imprevistas del Estado? Yo desearía que las provincias —se refiere a las que formaban la América colonial— reduciéndose a los límites que hasta ahora han tenido, formasen separadamente la constitución conveniente a la felicidad de cada una: que llevasen siempre presente la justa máxima de auxiliarse socorriéndose mutuamente y que reservando para otro tiempo todo sistema *federaticio* que en las presentes circunstancias es inverificable y podría ser perjudicial, tratasen solamente de una *alianza estrecha que sostuviese la fraternidad que debe reynar siempre y que únicamente puede salvarnos de las pasiones interiores que son enemigo más terrible para un estado que intenta constituirse, que los exércitos de las potencias extranjeras que se le opongan*".[2]

[2] *Gazeta de Buenos Ayres,* jueves 6 de diciembre de 1810.

Moreno, a pocos meses de establecido el gobierno de la Revolución que hubiera perdido el equilibrio, sin su timonel, de mano firme y segura, hablaba como hemos visto, de una alianza estrecha que sostuviese la fraternidad de las colonias rebeladas contra el despotismo de la Metrópoli.

En el mismo año de 1810, el Directorio Chileno auspicia una Confederación de los pueblos del Pacífico. Más tarde la Constitución de Chile proclama que las colonias emancipadas deben aliarse para defender la seguridad exterior contra la *Santa Alianza* y evitar luchas fratricidas. Y en 1812 la Suprema ley venezolana dispone que pueden ser miembros del Poder Ejecutivo los que nacidos en el continente colombiano, hubieran residido durante un año en Venezuela.

Los ejércitos de la emancipación no habían conocido fronteras. Los impulsaba un magnífico sentimiento de fraternidad. Más que ejércitos, *fueron ideales en marcha,* según la exacta expresión de Arciniegas.

Bolívar y San Martín fueron conductores del pueblo armado. Con su acción, antes que con su palabra, realizaron la unión, transponiendo los Andes y surcando los mares para libertar naciones. Ya vendrían los lugartenientes que dejarían crecer en sus almas ambiciones irreprimibles, y convertirían a los ejércitos en instrumentos de opresión.

Después de la terrible campaña venezolana de 1814, agravada por la lucha intestina en Colombia, Bolívar llega a Jamaica en mayo de 1815, derrotado y sin recursos.

III. *Bolívar en Jamaica coincide con Moreno*

Es impresionante la vida de este hombre genial, en esa isla. Hay un torbellino de ideas en su cerebro, una pasión irrefrenable en su espíritu y una desesperación que, lejos de abatirlo lo acuciaba impulsándolo a la lidia. No hay desesperación sin esperanza. Bolívar vive para la libertad y ha de desplegar todo su talento y su carácter para volver a tierra firme a expulsar al enemigo. Sus cartas, escritas en los siete meses de destierro, demuestran el temple extraordinario de su alma. La adversidad que le hacía sufrir miserias, no amengua en un solo instante el fervor para la lucha. Cree que se producirá la restauración del gobierno español y esa convicción lo lleva a considerar indispensable la protección de Inglaterra para la causa

sacrosanta de la libertad, mas siente repugnancia en su exasperación sólo al pensar en esa protección que no era necesaria.

> "Si me hubiese quedado un solo rayo de esperanza de que la América pudiese triunfar por sí sola —dice en carta dirigida a Wellesley— ninguno habría ambicionado más que yo el honor de servir a mi país sin degradarlo a la humillación de solicitar una protección extraña. Esta es la causa de mi separación de la Costa Firme. Vengo a procurar auxilio: iré en su busca a esa soberbia capital; si fuera preciso marcharse solo al polo y si todos son insensibles a la voz de la humanidad habré llenado mi deber aunque inútilmente, y volveré, a morir combatiendo en mi patria.[3]

Bolívar expresa con vehemencia al estadista inglés, para convencerlo y halagarlo, que el *equilibrio del universo y el interés de la Gran Bretaña se encuentran perfectamente de acuerdo con la salvación de América.*

Inglaterra, a principios del siglo XIX, abría violentamente los mercados para colocar sus manufacturas y extraer las materias primas que necesitaba. Bolívar comprendió que el Imperio Británico tenía interés en el comercio libre y que contribuiría a abatir el monopolio absurdo de la Metrópoli. Por eso pedía auxilio al poderoso, que no ayudaría por generosidad, o por espíritu libertario, sino por conveniencia.

Pocos días antes de escribir a Wellesley, el 19 de mayo de 1815, se había dirigido a Hyslop, residente en Londres, aseverándole que nuestra América sólo esperaba la libertad para recibir en su seno a los europeos y formar otra Europa, con lo cual, Inglaterra, aumentando su peso en la balanza política, disminuiría rápidamente el de sus enemigos, que indirecta e inevitablemente vendrían a hacer refluir sobre ella una preponderancia mercantil y un aumento de fuerzas militares.

El desterrado, perturbado por la adversidad y dispuesto a todos los sacrificios para obtener la libertad de América —razón de su vida—, agregaba:

> "Ventajas tan excesivas las conseguirá Inglaterra por los más débiles medios: *20 ó 30 mil fusiles, un millón de libras esterlinas, quince o veinte buques de guerra, municiones, algunos agentes y*

---

[3] Simón Bolívar, Carta firmada en Kingston, dirigida a Richard Wellesley, Ministro de Inglaterra; fechada el 27 de mayo de 1815.

los voluntarios militares que quieran seguir las banderas americanas: he aquí cuanto se necesita para dar la libertad a la mitad del mundo y poner al universo en equilibrio. La Costa firme se salvaría con seis u ocho mil fusiles, municiones correspondientes y 500,000 duros para pagar los primeros meses de la campaña. Con estos socorros pone a cubierto el resto de la América del Sud; y al mismo tiempo se pueden entregar al gobierno británico las provincias de Panamá y Nicaragua para que forme de estos países el centro del comercio del universo por medio de la apertura de canales que rompiendo los diques de uno y otro mar acerquen las distancias más remotas y hagan permanente el imperio de la Inglaterra sobre el comercio.[4]

La desesperación de Bolívar, pero no sólo ella, sino también su obsesión por la libertad, lo llevaría al sacrificio de sus más puros sentimientos. La libertad de América ante todo. Estaba dispuesto a no cejar nunca en la lucha, así le exigiera las mayores abnegaciones. En su exaltación veía la posibilidad de entregar un pedazo de tierra americana y se desahogaba con un simple ciudadano inglés, ajeno al *Foreign Office*. Pero para comprender esto es necesario tener el alma libre de mezquindades. Y no la tuvo desgraciadamente don Salvador de Madariaga, quien, en su libro sobre el Libertador, con espíritu menguado, cita esa carta de Bolívar, de quien dice, despectivamente, que seguía el ejemplo de no pocos "*patriotas*" mexicanos de una generación anterior, que *ofrecían a Gran Bretaña territorios de la América hispana, a cambio de su auxilio.* Ignora el insensato que duda del patriotismo de Bolívar, que en América sólo San Martín [5] llegó a las alturas casi inaccesibles

---

[4] Simón Bolívar, Carta dirigida desde Kingston, el 19 de mayo de 1815, a Maxwell Hyslop, *obra citada,* pág. 114. Es interesante hacer notar que en 1815 Bolívar sugería a Inglaterra la apertura del Canal de Panamá. En 1827, Goethe sugería lo mismo a Estados Unidos. El gran poeta expresó que desearía vivir lo necesario para poder asistir a la realización de estos tres sueños: el Canal del Danubio, el de Suez y el de Panamá. "Me asombraría mucho —agregaba Goethe, refiriéndose a este último— que los Estados Unidos dejaran escapar la ocasión de apropiarse de semejante empresa. *(Conversaciones con Goethe,* JUAN PEDRO ECKERMAN, 1827). No la dejó escapar, sin duda.

[5] Historiadores argentinos y venezolanos se han lanzado a la tarea estéril de discutir sobre cuál de los Libertadores es más grande y cuál merece mayor admiración del mundo. Algunos creen —y trabajan con el fin de imponer su creencia—, que para elogiar a San Martín es necesario rebajar a Bolívar y otros que no es posible exaltar a Bolívar

del ideal en que se cernía el águila majestuosa que en Jamaica sufrió infinitas torturas morales, al sentirse impotente para arrancar a su patria de la esclavitud.

Allí, en la Isla, en el exilio de la desesperación, Bolívar, por primera vez, expresa su pensamiento que no sería definitivo, sobre la *federación de los pueblos de América.* Aparece en la famosa *carta contestando a un caballero que tomaba gran interés en la causa republicana de la América del Sud.*[6]

Bolívar, en ese documento, se refiere a la *nacionalidad americana y a la unión de las patrias nacientes.*

Después de citar a Montesquieu, para quien *es más difícil sacar un pueblo de la servidumbre que subyugar uno libre,* expresa que, a pesar de esta afirmación, los meridionales del continente han intentado consagrar instituciones liberales, sin duda debido al instinto que tienen los hombres de aspirar a la mayor felicidad posible, lo que se alcanza en las sociedades civiles cuando se fundan sobre las bases de la libertad y la justicia. Y se pregunta: *¿Seremos nosotros capaces de mantener en su verdadero equilibrio la difícil carga de una república?* Y luego contestándose, expone su pensamiento sobre la imposibilidad de pensar en una nacionalidad común.

> "Yo deseo ver formar en América la más grande nación del mundo, *menos por su extensión y riquezas que por su libertad...* Aunque aspiro a la perfección del gobierno de mi patria *no puedo persuadirme* de que el Nuevo Mundo sea por el momento regido por una gran república: como es *imposible* no me atrevo a desearlo. Y menos deseo una monarquía universal de América porque este proyecto, sin ser útil, es también *imposible.* Los abusos que actualmente existen no se reformarían y nuestra regeneración sería infructuosa. Los estados americanos han menester de los cuidados de gobiernos paternales que curen las llagas y las heridas del despotismo".

---

sin denigrar a San Martín. Esta faena es realmente estúpida. Admiremos a los dos grandes y tratemos de ser dignos de ellos, bregando por la unidad de América.

[6] En este documento, llamado frecuentemente, la Carta de Jamaica, Bolívar revela ser un gran escritor, pero además, un estadista clarividente, que después de estudiar la situación de América en 1815, predice los acontecimientos. Blanco Fombona cree que *el caballero* a quien se dirige la carta es el duque de Manchester, a la sazón gobernador de Jamaica.

Cree Bolívar que si América fuera una sola nación las dificultades serían enormes.

> "La metrópoli, por ejemplo —escribe el desterrado—, sería México, que es la única que puede serlo por su poder intrínseco, sin el cual no hay metrópoli. Supongamos que fuese el Istmo de Panamá, punto céntrico para todos los extremos de este vasto continente, ¿no continuarían éstos en la languidez y aun en el desorden actual? Para que un solo gobierno dé vida, anime, ponga en acción todos los resortes de la prosperidad pública, corrija, ilustre y perfeccione al nuevo mundo sería necesario que tuviese la facultad de un Dios y cuando menos las luces y virtudes de todos los hombres".[7]

El pensamiento del desterrado, que en 1815 escribía en Jamaica, es claro y preciso. Lo acentúa con estas palabras que señalaban una orientación para el porvenir.

> "Es una idea grandiosa pretender formar de todo el mundo nuevo una sola nación con un solo vínculo que ligue sus partes entre sí y con el todo, *ya que tiene un origen, una lengua, unas costumbres y una religión debería, por consiguiente, tener un solo gobierno* que confederase los diferentes estados que haya de formarse; *mas no es posible* porque climas remotos, situaciones diversas, intereses opuestos, caracteres desemejantes dividen a la América. ¡Qué bello sería que el Istmo de Panamá fuese para nosotros lo que el de Corinto para los griegos! Ojalá que algún día tengamos la fortuna de instalar allí un augusto Congreso de los representantes de las repúblicas, reinos e imperios, *a tratar y discurrir sobre los altos intereses de la paz y de la guerra, con las otras tres partes del mundo. Esta especie de corporación podrá tener lugar en alguna época dichosa de nuestra regeneración; otra esperanza es infundada, semejante a la del abate Saint Pierre que*

---

[7] Bolívar agrega, sosteniendo su tesis: "El espíritu de partido que al presente agita a nuestros estados, se encendería, entonces con mayor encono, hallándose ausente la fuente del poder que únicamente puede reprimirlo. *Además los magnates de los capitales* no sufrirían la preponderancia de los metropolitanos a quienes considerarían como a otros tantos tiranos; sus celos llegarían hasta el punto de comparar a éstos con los odiosos españoles. En fin, una monarquía semejante sería un coloso deforme que su propio peso desplomaría a la menor convulsión".

concibió el laudable delirio de reunir un Congreso europeo para decidir de la suerte y de los intereses de aquellas naciones".

Obsérvese que Bolívar coincide con Moreno, el gran argentino que dio las bases para la organización de un nuevo estado y para quien, como ya hemos visto, en las circunstancias y época en que escribía —1810, es decir, cinco años antes que Bolívar—: el sistema de la federación, *el mejor que se ha discurrido entre los hombres*, debía reservarse para el futuro, y entre tanto *los pueblos dictarían separadamente su constitución, tratando de realizar una alianza estrecha que afiance la fraternidad.*

Pero debía terminar el destierro de Bolívar en la isla de la desesperación.

IV. *Bolívar abandona Jamaica. Primer Acto de solidaridad entre los pueblos extremos del Continente*

El Libertador recibe auxilio de Haití, generosa república libre, y abandona Jamaica para recomenzar su lucha por la libertad en tierra firme. Petión y Bolívar, el negro y el blanco, fraternizan. Este hecho auspicioso, grato al espíritu de nuestra América, ha sido considerado por un escritor español, de índole mezquina, como una venganza o desquite de los negros arrancados de África para ser esclavos en el continente.

> "El blanco —dice sin nobleza— era un descendiente directo de aquel Simón de Bolívar de la Colonia que instalado en Caracas había ido a pedir a Felipe II. el permiso de importar anualmente en Venezuela varias toneladas de esclavos negros".

Debió agregar el detractor sistemático de Bolívar, que ese blanco descendiente del "negrero español" era un representante auténtico del continente. Se ha afirmado que tenía sangre negra o indígena —¿quién podría afirmar que no la tuvieran los *mantuanos* de la nobleza colonial?— y fue el Libertador de los americanos de todas las razas. La idea directriz de su vida fue la libertad. Había nacido para combatir por un régimen *justo y liberal*, cuyos dos grandes enemigos eran *el oro y los esclavos.*

Es en 1818 cuando los dos Libertadores auspician la unidad.

San Martín sostiene que la *alianza y la federación perpetua de los pueblos* de nuestra América permitirían su estabilidad, y proclama la necesidad de un Congreso General (Central), con representantes de Perú, Chile y Provincias Unidas del Río de la Plata.[8] O'Higgins sugiere la misma idea, en el mismo año.

Bolívar, a su vez, en plena acción, borra de su espíritu la palabra *imposible*, escrita en la *Carta de Jamaica*, en un momento de pesimismo, y asegura que *una sola debe ser la patria de los americanos.* Su pesimismo había estado lleno de esperanzas, y fue vencido. El destino es inflexible si no peleamos. Nos condena irremisiblemente si creemos que el esfuerzo es inútil y con resignación abandonamos la lucha. Mas Bolívar se agigantaba en el combate, necesario para su vida, y en él modelaba su destino.

Encontrándose en Angostura, Bolívar recibió del Director de las Provincias Unidas del Río de la Plata, don Juan Martín de Pueyrredón, una comunicación afectuosa que el historiador venezolano Lecuna juzgó como *el primer acto de solidaridad entre los pueblos extremos del Continente.*[9] Bolívar contestó con noble espíritu americanista.

Después de expresar que el pueblo de las Provincias Unidas era *la gloria del hemisferio de Colón, sepulcro de los tiranos y conquistadores y baluarte de la independencia americana*, decía, vibrante de emoción:

> "Cuando el triunfo de las armas de Venezuela complete la obra de su independencia o que circunstancias favorables nos permitan comunicaciones más frecuentes y relaciones más estrechas, nos apresuraremos, con el más vivo interés a entablar por nuestra parte el *pacto americano* que formando de todas nuestras repúblicas un cuerpo político, presente la América al mundo con un aspecto de magestad y grandeza sin ejemplo en las naciones antiguas. La América así unida, si el cielo nos concede este deseado voto, podrá llamarse la reina de las naciones y la madre de las repúblicas".

---

8 Proclama de San Martín a los habitantes del Perú (1818).

9 VICENTE LECUNA, *Prólogo a Ideas Políticas y Militares de Simón Bolívar* (1812-1830). *Colección Panamericana,* Buenos Aires, 1945, pág. XXIII.

El mismo día dirigió una proclama *a los habitantes del Río de la Plata*, que terminaba así:

> "La República de Venezuela aunque cubierta de luto os ofrece su hermandad; y cuando cubierta de laureles haya extinguido los últimos tiranos que profanan su suelo, entonces os convidará a una sola sociedad para que nuestra divisa sea *Unidad* en la *América* Meridional".

V. *El Congreso de Panamá*

En 1822, tres años después de pronunciado el magistral discurso del Congreso de Angostura, donde presentó el proyecto de Constitución de Venezuela, el Libertador, Presidente de Colombia, invita a los gobiernos de México, Perú, Chile y Buenos Aires para que formasen una Confederación, reuniendo en el Istmo de Panamá una asamblea de plenipotenciarios de cada estado que *sirviese de consejo en los grandes conflictos, de punto de contacto en los peligros comunes, de fiel intérprete en los tratados públicos cuando ocurrieran dificultades y de conciliador en las diferencias entre los pueblos.*

El gobierno del Perú celebró el 6 de junio de aquel año un tratado de alianza y confederación con el plenipotenciario de Colombia, y por él quedaron ambas partes comprometidas a interponer sus buenos oficios con los gobiernos de la América, *antes española*, para que entrando todos en el mismo pacto, se verificase la reunión de la Asamblea general de los confederados. Igual tratado concluyó en México el 3 de octubre de 1823 el enviado extraordinario de Colombia. El 7 de diciembre de 1824, Bolívar, jefe del Estado peruano, se dirige a las naciones americanas invitándolas a concurrir al Congreso Continental.

La asamblea se reunió el 22 de junio de 1826 y el 15 de julio de ese año los plenipotenciarios firmaron un *Pacto de Unión, Liga y Confederación Perpetua*, cuyo objeto era sostener en común, defensiva y ofensivamente si fuera necesario, la independencia de las potencias confederadas contra toda dominación extranjera. Las partes contratantes *se obligaban a transigir amigablemente entre sí* todas las diferencias que existieran entre ellas y en caso de no ponerse de acuerdo se comprometían a llevar el asunto para su conciliación al juicio de

la Asamblea cuya decisión no sería obligatoria sino cuando se hubiera convenido así con antelación.

Las decisiones del Congreso según Vicente Lecuna cayeron en el vacío *a causa de la debilidad orgánica de nuestras repúblicas. Bolívar tuvo una honda decepción. El Congreso de Panamá no es otra cosa que aquel loco griego que pretendía dirigir desde una roca los buques que navegaban, díjole el Libertador al General Páez.*

VI. *La desesperación de Bolívar*

YA la victoria de Ayacucho había consagrado la independencia total de las colonias españolas. La misión de Bolívar había terminado. Se produce la disgregación de nuestra América. A la guerra de la independencia suceden las luchas fratricidas. Frente a los generales subalternos y a los doctores intrigantes y ambiciosos, el Libertador se siente agotado. Volvió a ser el desesperado de Jamaica, pero ya sin esperanza. Murió afirmando que *había arado en el mar.*

En un diario de Bogotá,[10] apareció, hace poco, una leyenda histórica según la cual, en una reunión de Palacio, el Libertador próximo a la muerte, dijo:

> "...El país pasará por todas las escalas de los gobiernos posibles hasta que la raza anglosajona invada democráticamente a las posesiones hispano-americanas y forme una nación monstruo que con el tiempo se enseñoree de los mares americanos y atraiga la civilización y la riqueza europeas al seno de este gran Continente. Los destinos de la América son profundos y grandiosos, pero mientras tanto pasará por todas las transiciones de los pueblos de la Edad Media. Yo no he conquistado otro bien que la independencia; ésta era mi misión y las naciones que he fundado, después de lentas y penosas agonías, desaparecerán para transformarse en estados de la gran República americana".

Rindamos homenaje al grande que libertó pueblos y que por la injusticia de los hombres mediocres, que despedazaron las patrias liberadas, cayó en la desesperación, pero afirmemos que no se cumplirá su profecía. Las nuevas generaciones de

---

10 *Pasatiempo,* Nº 16 (del 6 de diciembre de 1815), citado por el historiador Vicente Lecuna.

América se acercan, se comprenden y trabajan por una comunidad de los pueblos iberoamericanos, sin *Estados Unidos, dispuestas a no ser satélites de otra nación, por poderosa que sea. Queremos presentarnos, frente a la República del Norte, en nuestra unidad de ser y de destino, fundada en la libertad del hombre y la igualdad en el esfuerzo.*

VII. *Un documento histórico de Bolívar sobre el Congreso de Panamá*

BOLÍVAR, ¿cuando en 1824 preparaba el Congreso de Panamá, quería solamente la unión de las repúblicas americanas, antes colonias de España? ¿Aspiraba a una comunidad regional, separada de Estados Unidos? Veamos.

Blanco Fombona presume que Bolívar quería una agrupación de las naciones de origen español, pues en la comunicación del 7 de diciembre de 1824, no se invitaba a las otras; y que Santander había intervenido para invitar a la República del Norte, Brasil y a Inglaterra, sin consultar al Libertador. Madariaga [11] cree lo mismo, pero agrega, que Bolívar lo quería así *por su tradición subconsciente de heredero del Imperio Español.*

Mas ambos escritores se equivocan, pues el plan concebido por Bolívar y publicado muchos años después de escrito, en el documento titulado "Un pensamiento sobre el Congreso de Panamá", era el de una *liga de todas las naciones americanas, asociadas con la Gran Bretaña.*

"El Congreso de Panamá —consigna el documento histórico— reunirá todos los representantes de la América y un agente diplomático del Gobierno de S. M. B.

1) El nuevo mundo se constituiría en naciones independientes, ligadas todas por una ley común que fijase sus relaciones externas y les ofreciese el poder conservador en un congreso general y permanente.
2) La existencia de estos nuevos Estados obtendría nuevas garantías.
3) La España haría la paz por respeto a la Inglaterra y la Santa Alianza prestaría su reconocimiento a estas naciones nacientes.

[11] MADARIAGA, SALVADOR DE, Bolívar. México y Buenos Aires, 1953, pág. 352, t. II.

4) El orden interno se conservaría intacto entre los diferentes Estados, y dentro de cada uno de ellos.
5) Ninguno sería débil con respecto a otro; ninguno sería más fuerte.
6) Un equilibrio perfecto se establecería en este verdadero nuevo orden de cosas.
7) La fuerza de todos concurriría al auxilio del que sufriese por parte del enemigo externo o de las facciones anárquicas.
8) La diferencia de origen y de colores perdería su influencia y poder.
9) La América no temería más a ese tremendo monstruo que ha devorado a la isla de Santo Domingo; ni tampoco temería la preponderancia numérica de los primitivos habitadores.
10) La reforma social, en fin, se habría alcanzado bajo los santos auspicios de la libertad y de la paz, pero la Inglaterra debería tomar necesariamente en sus manos el fiel de esta balanza.

La Gran Bretaña alcanzaría, sin duda, ventajas considerables por este arreglo:

1) Su influencia en Europa se aumentaría progresivamente y sus decisiones vendrían a ser las del destino.
2) La América le serviría como de un opulento dominio de comercio.
3) Sería para ella la América el centro de sus relaciones entre el Asia y la Europa.
4) Los ingleses se considerarían iguales a los ciudadanos de América.
5) Las relaciones mutuas entre los dos países lograrían con el tiempo ser unas mismas.
6) El carácter británico y sus costumbres las tomarían los americanos por los objetos normales de su existencia futura.
7) En la marcha de los siglos, podría encontrarse, quizá, una sola nación cubriendo al universo —la federal.[12]

Tales ideas —agrega Bolívar en el documento—, ocupan el ánimo de algunos americanos constituidos en el rango más elevado: ellos esperan con impaciencia *la iniciativa de este proyecto en el Congreso de Panamá, que puede ser la ocasión de consolidar la unión de los nuevos estados con el Imperio Británico.*

---

[12] Lecuna, Vicente, *Cartas del Libertador*, págs. 309 y 310.

VIII. *Bolívar y Estados Unidos. La profecía del Conde de Aranda*

Le ha criticado a Bolívar que invitara a Estados Unidos. Pero eso es absurdo. El Libertador admiraba a esa nación, que aparecía, entonces, desde muchos puntos de vista como ejemplo de una democracia. Sólo podía reprochársele que mantuviera el trabajo de los esclavos, y eso era grave, sin duda, pero su intervención en el Congreso junto a naciones que habían declarado la libertad de todos los hombres, acaso habría podido contribuir a la abolición de la esclavitud en la patria de Washington.

Mas, ahora no sería posible una comunidad de nuestros pueblos con el país poderoso que mutiló a los débiles y mantiene aún en un régimen de sumisión a Puerto Rico.

Después del Congreso de Panamá, ya avanzado el siglo, se cumplía la profecía del ministro de Carlos III, quien, en dictamen secreto, propuso a su rey que se desprendiese de todas las posesiones del continente de ambas Américas. Intuía el peligro de la expansión norteamericana.

> "Esta república federativa —decía el *Memorial* secreto— ha nacido, digámoslo así, pigmeo, porque la han formado y dado el ser dos potencias poderosas, como son España y Francia, auxiliándola con sus fuerzas para hacerse independiente: mañana será gigante, conforme vaya consolidando su constitución, y después un coloso irresistible en aquellas regiones.
>
> En este estado se olvidará de los beneficios que ha recibido de ambas potencias, y no pensará más que en su engrandecimiento. La libertad de religión, la facilidad de establecer las gentes en terrenos inmensos, y las ventajas que ofrece aquel nuevo gobierno, llamarán a labradores y artesanos de todas naciones, porque el hombre va donde piensa mejorar de fortuna; y dentro de pocos años veremos con el mayor sentimiento levantado el coloso que he indicado.
>
> Engrandecida dicha potencia anglo-americana, debemos creer que sus primeras miras se dirigirán a la posesión entera de las Floridas para dominar el seno Mejicano. Dado este paso, no sólo nos interrumpirá el comercio con el reino de Méjico siempre que quiera, sino que aspirará a la conquista de aquel vasto imperio, el cual no podremos defender desde Europa contra una potencia

grande, formidable, establecida en aquel continente, y confinante con dicho país".[13]

Se cumplía la profecía del ministro de Carlos III. Estados Unidos se apartaba de Jefferson: acentuaba su imperialismo y se hundía en la plutocracia. Se apoderaba de Texas, Nuevo México, Arizona y Alta California, Puerto Rico y Filipinas, y dominaba la zona del Canal. Pero nada parecido a esto sucedía cuando Bolívar concibió su plan sobre el Congreso de Panamá.

IX. *Bolívar e Inglaterra*

Bolívar, en el documento relativo al Congreso, que hemos transcrito, expresa que, en la *comunidad* que se creara, la reforma social se alcanzaría bajo los auspicios de la libertad y de la paz: *"los ingleses" se considerarían iguales a los ciudadanos de América pero la Inglaterra debería tomar necesariamente en sus manos el fiel de la balanza.*

Fue éste sin duda un grave error de Bolívar. La tendencia funesta a buscar el apoyo de un imperio poderoso para lograr o afirmar la independencia, se inicia con las gestiones realizadas en 1781, después de la derrota de los Comuneros del Socorro, ante el gabinete británico, pidiendo protección. Los americanos, descontentos, recurrieron a Inglaterra, y Pitt pensó entonces en la posibilidad de una política de conquista.

Nariño, el ilustre bogotano, personaje de leyenda, pedía más tarde en Londres ayuda para sus planes de emancipación.

Era inminente la guerra de Inglaterra con España y Nariño solicitaba armas y municiones para insurreccionar el virreinato de Santa Fe, presentando con elocuencia las perspectivas de un comercio próspero, halagador para el país que buscaba mercados exigidos por la revolución industrial. Lord Liverpool miembro del gabinete británico, le insinuó que el nuevo estado debería incorporarse a la soberanía inglesa, mas Nariño, que era un apóstol de la independencia, no un aventurero, rechazó la innoble insinuación.

Inglaterra, urgida después por exigencias materiales, emprendió la aventura de la conquista y fue derrotada en Buenos

---

[13] Proyecto del Conde de Aranda para crear monarquías independientes en la América del Sud, 1783.

Aires y en Cartagena. Entonces pensó en la conveniencia de estimular la independencia, pues eso favorecía su comercio libre.

Bolívar se equivocaba, pues, cuando quería *que Inglaterra*, en la comunidad de naciones auspiciada por él, *tomara en sus manos el fiel de la balanza*, palabras un tanto enigmáticas, que podían y fueron mal interpretadas.

X. *Alberdi es el fundador del derecho internacional de nuestra América*

DEMOSTRADO que el plan de Bolívar no se refería a una comunidad regional, exclusivamente iberoamericana, espero probar ahora que fue Alberdi quien la estructuró por primera vez.

> "Pienso —dijo el gran americano— que sólo deben concurrir al Congreso las repúblicas de origen español. Menos que en la comunidad de su suelo yo veo los elementos de su amalgama y unidad en la identidad de los términos morales que forman su sociabilidad. Considero frívolas las pretensiones de hacer familia común con los ingleses republicanos de Norte América... Apelo al buen sentido de los norteamericanos que más de una vez se han reído de sus cándidos parientes del Sud. Ciertamente que nunca nos han rehusado brindis y cumplimientos escritos, pero no recuerdo que hayan disparado un cañonazo en nuestra defensa.[14]

Alberdi creía que entre los medios susceptibles de aplicación a la extirpación de los males de carácter general que aquejaban a nuestra América uno de los más eficaces podía ser la reunión de sus representantes para darse cuenta de sus dolencias y de los medios que en la asociación de sus esfuerzos pudiera encontrarse para cambiarla en un sentido ventajoso.

No reeditaba Alberdi la idea del Congreso de Panamá. Era otra la situación. El peligro venía de otra parte. El mal de antaño fue la usurpación americana efectuada por la Europa. Vencida por nuestras armas desistió del pensamiento de domi-

---

[14] J. B. ALBERDI, *Memoria sobre la conveniencia y objetos de un Congreso General Americano* (leída en la Facultad de Leyes de la Universidad de Chile para obtener el grado de Licenciado, por J. B. Alberdi, abogado en la República del Uruguay, 1844). Obras completas, t. 2, Imprenta de la *Tribuna Nacional*.

narnos y dejó de existir el mal cuya probable repetición había dado origen a la convocatoria del Congreso del Istmo. El Congreso se disolvió sin resultados positivos, porque, según Alberdi, el gran resultado que debía nacer de él se produjo espontáneamente.

La composición y los fines del congreso, propuestos por el pensador argentino, son distintos del que convocó el genial venezolano, pues no se trataba ya de defenderse de la agresión externa, sino de estructurar la convivencia entre los pueblos hermanos independientes. Y así aparece, por primera vez, el plan de comunidad regional de los países de origen español.

Repetimos: *Alberdi fue el fundador del derecho internacional de nuestra América.*

Estudiaremos ahora los problemas continentales que serían materia de las decisiones del *Congreso General* propuesto, y demostraremos —como lo tenemos prometido— que Alberdi fue el fundador del derecho internacional de nuestra América.

Pero, ¿es admisible hablar de un derecho internacional americano? Veamos.

Alberdi declara que *uno de los grandes objetos del Congreso sería la sanción de un derecho de gentes para nuestra América.*[15]

En 1875, Vicente Quesada sostuvo la existencia de un derecho internacional americano, como *corpus* de problemas netamente continentales, al exponer su concepto de la doctrina del *uti possidetis juris de 1810.* Lo hizo en el capítulo VI del libro *La Patagonia y las tierras australes del continente americano,* estudiando los límites entre nuestro país y Chile. E insistió, en su obra sobre el *Virreinato del Río de la Plata*, publicado en 1881.[16]

Posteriormente, Vicente Quesada, en su libro *Derecho Internacional Latino-Americano*[17] expresa, de acuerdo con Calvo, que el derecho es uno, como la verdad, y no podría haber un

---

15 J. B. ALBERDI, *Memoria,* pág. 402, t. 2 (Obras Completas). En Chile se apoyaba la iniciativa de Alberdi. Bello la aplaudía; Félix Frías y Florencio Varela la defendían (véase la carta de Alberdi a Sarmiento en la pág. 406, t. 15 de *Escritos Póstumos.*

16 *Carta de Ernesto Quesada, hijo de Vicente, dirigida al profesor Días Cisneros* (véase: CISNEROS, *Estudio de Derecho Internacional Público,* La Plata, 1926, editorial Alberdi, pág. 31).

17 VICENTE QUESADA, *Historia Diplomática Latino-Americana. Derecho Internacional Latino-Americano.*

derecho americano *en oposición a otro derecho europeo;* que el derecho de gentes es de una aplicación universal en toda la cristiandad y no podría haber, por lo tanto, un derecho particular para la Europa y otro para América.

Mas agregaba, que aún dentro de ese concepto podía admitirse la existencia de reglas jurídicas de derecho público que *responden a necesidades especiales, y que siendo uniformemente aceptadas por todos los estados de un mismo continente forman un derecho público o una regla o ley especial de este derecho, cuya aplicación no tendría razón de ser en otro continente.* De modo, pues, que aun cuando el derecho sea uno, hay especialidades nacidas de la naturaleza de las cosas, que constituyen excepciones al derecho de gentes y que forman el derecho público americano o, en su caso, el derecho público europeo.[18]

En el Primer Congreso Científico Panamericano, celebrado en Santiago de Chile en 1908, medio siglo después de Mitre y casi un siglo más tarde que Alberdi, el notable jurista chileno Alvarez, afirmando el derecho internacional americano, declaró que existen en Europa *problemas y situaciones que no tienen aplicación en nuestro continente:* que, a la vez, ha habido en éste problemas *sui generis* o de un carácter netamente americano y que los estados de este hemisferio han reglado en las Conferencias panamericanas, materias que no interesan sino a esos estados: o que, aunque de interés universal, no han sido susceptibles de un acuerdo mundial. Ese conjunto de materias constituye, para Alvarez, el *derecho internacional americano.*

El eminente brasileño Saa Viana contestó al jurista chileno, expresando que un conjunto de problemas y situaciones característicos del nuevo Continente no constituyen un derecho internacional sino hechos sometidos a esta ciencia y regidos por ella: de lo que se trataba —según él— era de saber si podían existir principios y reglas de un *derecho internacional americano*, y que, dadas las condiciones particulares de los estados del nuevo

---

[18] En 1847, tres años después de presentada la *Memoria* de Alberdi, el ilustre argentino Bartolomé Mitre, encontrándose exilado en Bolivia, publicó un artículo en el diario *La época,* de la Paz, en el cual se refiere a la creación de un *derecho internacional específicamente americano,* al postular el *derecho de Bolivia de buscar su independencia económica con la obtención de todo el Departamento de Moquegua o, al menos, la cesión de su salida al mar por Arica.* (Así lo afirma el escritor Fernando Márquez Miranda, en el *Estudio Preliminar* del libro de Mitre *Las Ruinas de Tiahuanacu.* Buenos Aires, 1954, pág. 20. Editorial Hachette).

mundo, sólo se podía afirmar la existencia de *principios de origen americano que consignados y repetidos en diversos acuerdos internacionales más o menos generalizados, sobre asuntos de interés continental o universal, han sido incorporados al derecho internacional.*

El Congreso zanjó la cuestión *repitiendo los conceptos de los dos contendores.* Declaró reconocer que la diversidad de desarrollo del nuevo mundo, comparado con la del antiguo, ha determinado que haya problemas *sui generis* o de carácter netamente americano y que los estados de este hemisferio han reglado por medio de acuerdos, más o menos generalizados, materias que sólo a ellos interesan o que, siendo de interés universal, no son susceptibles todavía de un acuerdo mundial, incorporando así en él, principios de derecho internacional de origen americano.

Este conjunto de materias constituía lo que podía denominarse *Problemas y Situaciones Americanos,* en el derecho internacional. El Congreso recomendaba a todos los Estados de este Continente que, en sus Facultades de Jurisprudencia y Ciencias Sociales, se prestara atención al estudio de estos materiales. Como se ve, el Congreso dejó satisfechos a los dos litigantes.

La discusión fue infecunda, pues el hecho existe y fue reconocido. Cualquiera sea el nombre que se le dé, los *problemas americanos existen. Existen también los problemas ibero-americanos.*

Nadie, en el debate, citó a Alberdi, el primero que planteó los problemas y las soluciones americanas en el derecho internacional. No nos extraña, pues, que el nombre del prócer siga siendo silenciado en las Conferencias panamericanas, hasta por los delegados argentinos que plantean problemas estudiados y resueltos por su ilustre compatriota, hace más de un siglo.

XI. *La Memoria de Alberdi de 1844*

La *Memoria* de 1844, presentada a la Universidad de Chile por Alberdi, y las expresiones consignadas en el *Crimen de la Guerra,* que lejos de contradecirse se complementan, hacían inútil el debate entre el chileno Alvarez y el brasileño Saa Viana.[19]

[19] Tres lustros después de producido ese debate, el autor de este artículo, al recibir el título de Doctor Honoris Causa en la Universidad de Río de Janeiro, dio una Conferencia sobre Alberdi, en un acto im-

En el *Crimen de la Guerra*,[20] Alberdi asevera que *el derecho es uno y universal*, frase que aparece también en su trabajo sobre política exterior,[21] donde admite las *aplicaciones regionales*.

¿Puede haber hoy un derecho de gentes americano?, se pregunta. Y contesta: Ni a Wheaton, ni a Kent, ni a Story, escritores americanos se les ocurrió que tal derecho existiese. Ellos han entendido por *derecho de gentes* el derecho del mundo entero, considerado como una gran sociedad de todas las naciones. Ellos son los primeros, por esto, que le han dado el nombre de ley de las naciones, o derecho internacional. Sin embargo —agrega—, aunque *el derecho es uno y universal*[22] *como ley moral de la naturaleza humana, sus aplicaciones regionales o nacionales lo hacen ser y llamarse derecho inglés, romano, francés, español*, etc. En ese sentido puede haber un *derecho americano de gentes*, compuesto de las reglas que gobiernan las relaciones recíprocas de las naciones americanas entre sí, así como hay un *derecho de gentes europeo*, es decir, establecido y observado por las naciones europeas entre sí.

En presencia de esa *Memoria* de 1844, nadie podrá disputar a Alberdi el honor de haber enunciado concretamente la existencia y el contenido de un derecho internacional americano. Así lo demostró el senador Joaquín V. González, en 1910, en su carácter de miembro informante de la Comisión de Negocios Constitucionales y Extranjeros. Sostuvo el eminente estadista que Alberdi había presentado el plan completo de cuestiones relativas al derecho americano. Ese plan enunció todas las cuestiones que después Blaine reprodujo cuando dio forma al primer Congreso Panamericano de Washington, pero desnaturalizando el concepto de comunidad iberoamericana. ¿Conocieron los norteamericanos el plan de Alberdi? se pregunta González. Y se contesta: "*La prioridad de pensamiento es un hecho histórico*

---

provisado presidido por Alfonso Celso, Decano de la Facultad de Derecho y al cual asistió el ilustre Saa Viana. Al terminar la conferencia, el jurista brasileño se refirió al pensador argentino, reconociendo su prioridad en el planteamiento de los principios de derecho internacional de origen americano.

[20] Alberdi, *El Crimen de la Guerra,* edición ordenada por Joaquín V. González. Buenos Aires, 1920, editorial *La Facultad,* pág. 62.

[21] Alberdi, *Política Exterior. Diplomacia argentina y americana.* Edición ordenada por Joaquín V. González. Buenos Aires, 1920, pág. 279.

[22] El subrayado es de Alberdi.

y el hecho de la coincidencia completa de puntos de detalle en uno y otro programa, autoriza la presunción de que no era desconocido el plan".

José Nicolás Matienzo, que formaba parte del Senado, anterior a 1943, donde se sentaban las grandes figuras consulares del país, en una conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras, el 29 de agosto de 1910, afirmó que *Alberdi había diseñado en 1844 la función y programa del Congreso Continental que bajo el nombre de Conferencia panamericana acababa de celebrar su cuarta reunión en Buenos Aires.*

Eso es exacto, pero debe aclararse que el Congreso propuesto por Alberdi en su *Memoria* se refería solamente a una *Comunidad regional latino americana*, pues el pensador argentino repudiaba el panamericanismo. El prócer quería que nuestra América se reuniera, pensara en su destino, hablara de sus medios, de sus dolores, de sus esperanzas. Reunida en asamblea general, con amplias facultades, se daría cuenta de sí misma y se haría conocer al mundo en su verdadera capacidad e incapacidad. De esa reunión saldrían normas de conducta para todos nuestros pueblos. El plan de Alberdi, casi medio siglo después de formulado en la *Memoria* fue reproducido por el ministro norteamericano Blaine al convocar, en 1889, la Conferencia Panamericana.

XII. *El panamericanismo*

ALBERDI quería el Congreso para presentarse con dignidad frente al coloso que avanzaba avasallándolo todo. Blaine se apoderó del plan de Alberdi, con fines de dominación.

Alberdi repudiaba el panamericanismo oficial, por considerarlo un instrumento del imperialismo. Nosotros lo repudiamos antes de ahora cuando vimos en él la organización diplomática de nuestro vasallaje, y, ahora frente a él, auspiciamos la unión de las naciones iberoamericanas para constituir —sin suprimir las soberanías— una entidad que debe ser fuerte para poder ser libre.

Las Conferencias Panamericanas que tienen su origen en una ley de los Estados Unidos de 1888, han sido, principalmente, por la preponderancia y prepotencia de la delegación yanqui y por la pasividad o la obsecuencia, a veces repugnante, de algunos gobiernos débiles, el factor primordial de la lenta pene-

tración del poderoso país del Norte. Suenan a sarcasmo, cuando se conocen las deliberaciones de las Conferencias organizadas por Estados Unidos, estas palabras de Wilson:

> "El panamericanismo es la verdadera personificación del espíritu del derecho, de la independencia, de la libertad y de la asistencia mutua".

Antes de Roosevelt, el imperialismo estaba en su apogeo. Su marcha había sido vertiginosa. Se proponía ensanchar los mercados y exportar capitales sin que lo detuviese ningún escrúpulo en su proceso de materialización.

Con Roosevelt se rectifican los procedimientos de la política internacional y renace la confianza en el alma de nuestros pueblos. Pero después de Roosevelt, los grandes consorcios no encuentran obstáculos en su política de expoliación a los trabajadores.

Nuestra América debe ahora estimular toda renovación que conduzca al ejercicio efectivo de la soberanía popular, para evitar las dictaduras humillantes que se arrodillan ante Estados Unidos.

XIII. *La primera Conferencia Panamericana Blaine-Martí y el "derecho" de conquista*

La primera Conferencia Panamericana se celebró en 1889 y Blaine fue su organizador. La presentación de este personaje está hecha por el argentino Carlos Aldao, en su libro *A través del mundo*. Dice así:

> *"Solía narrar* (Martí) *con orgullo haber acompañado hasta la escalera de su modesta vivienda al emisario de Blaine que había entrado en ella a proponerle ventajas pecuniarias a cambio de cuatro mil votos cubanos de que él podía disponer en Florida y que acaso, decidieran en aquel Estado la elección presidencial".*

Bastaría esto para poner de relieve la figura del corruptor político, pero es interesante que, además, se le conozca como "intrigante". Cuenta Vicente Quesada, en sus *Memorias,* que comiendo en casa del secretario de Estado Mr. Blaine, éste le habló de nuestras cuestiones con Chile y *"del posible conflicto"*,

a lo que él contestó que se trataba de una simple cuestión de *deslinde,* que de ninguna manera podría originar la guerra: que Mr. Blaine, con aire de protección, agregó: *"Si tal cosa ocurre, ayudaremos a ustedes"* frase que mereció la respuesta digna, del Ministro argentino. "Señor: para defender nuestro derecho no necesitamos la ayuda extranjera. . .".

Don Vicente Quesada expresa claramente, como comentario a este hecho, haber comprobado después, que las palabras de Mr. Blaine, eran un ardid para provocar una indiscreción de su parte.

Tal era el hombre que se negó a condenar, en la Conferencia a los gobiernos conquistadores.

Había que proclamar que *"en América no hay territorios res nullius",* que *"las guerras de conquista entre naciones americanas serían actos injustificables de violencia y despojo",* que *"la inseguridad del territorio nacional conduciría totalmente al sistema ruinoso de la paz armada".* Se pidió que la Conferencia resolviera que la conquista quedaba eliminada para siempre del derecho público americano; que las cesiones territoriales serían insanablemente nulas si fuesen hechas bajo la amenaza de guerra o la presión de la fuerza armada; que la nación que las hiciese podía siempre recurrir al arbitraje para invalidarlas; que la renuncia del derecho de recurrir al arbitraje carecía de valor.

Estados Unidos no podía condenar a los *"conquistadores".* Había sometido a México; se había apoderado de Puerto Rico y había impuesto la *Enmienda Plat;* había partido en dos a Colombia, intervenido a Nicaragua, Haití y Santo Domingo. . . Martí, en su crónica enviada a *La Nación* el 3 de mayo de 1890, Martí el periodista, después libertador y mártir, escribió estas palabras magníficas:

> ". . .lo que se tomó por mal consejo se devolverá noblemente a su hora. En nuestra América no debe haber Caínes; nuestra América es una. Pero la otra América se negó a firmar el proyecto que declaraba *eliminada para siempre la conquista del derecho público americano.* Luego sofocada, consistió en declarar eliminada la conquista: por veinte años".[23]

Es que hay dos Américas. Una anglosajona y otra de origen ibérico, con idioma, religión, costumbres, intereses, estilo de

---

[23] MARTÍ, JOSÉ, *Argentina y la 1ª Conferencia Panamericana de 1889.* Buenos Aires, Edición de Dardo Cúneo, *Transición.*

vida y espíritu distintos. Una poderosa, árbitro de la política del mundo; otra materialmente débil. Así, la convivencia en una digna comunidad regional es imposible. No es que seamos hostiles al pueblo estadounidense, donde hay grandes sectores enemigos del imperialismo. No lo somos de ninguna manera. Es que el panamericanismo dirigido por la plutocracia se organiza casi exclusivamente para favorecer los intereses políticos y económicos de la pujante nación del norte.

Durante muchos años, presidiendo la *Unión Latino Americana*, hemos puesto de manifiesto la falacia del panamericanismo.[24] Mas, como nuestra opinión pudiera ser tachada de tendenciosa, dada nuestra prédica constante por la estructuración de una comunidad regional sin Estados Unidos, citaremos el juicio expresado por un escritor prestigioso, quien, estudiando las comunidades regionales, llega a conclusiones, algunas de las cuales no compartimos, pero que ponen en evidencia el *carácter unilateral del sistema panamericano.*

> "*Jamás* —dice— *se han movido los mecanismos de seguridad colectiva o coordinación sino en razón de una actitud individual de los Estados Unidos.* Cuando Estados Unidos mantenía la neutralidad en la Segunda Guerra Mundial, la reunión de consulta de Panamá proclamó la neutralidad más estricta. Cuando Estados Unidos comenzaron a aproximarse a la guerra, la reunión de consulta de La Habana declaró la solidaridad ante la amenaza exterior. Cuando Estados Unidos entró en la guerra, la reunión de Río recomendó declarar la guerra. Cuando Estados Unidos empezó a tener dificultades con Rusia, la Conferencia de Bogotá señaló el peligro de la infiltración comunista. Y ahora que Estados Unidos ve próximo el conflicto, la reunión de consulta de Washington, adopta las medidas preliminares para la participación de todo el continente. Las actitudes del sistema panamericano han seguido con ejemplar fidelidad, hasta en sus más complicadas sinuosidades, las ondulantes rutas trazadas por el Departamento de Estado".[25]

Las Conferencias Panamericanas no han tomado ni tomarán decisiones para resolver problemas que afectan material o espiritualmente a nuestra América. Bastaría citar los casos de Co-

---

[24] Véase mi libro: *Nuestra América y el Imperialismo Yanqui*, Madrid, 1930, Editorial Asturia Nueva.

[25] MARIO AMADEO, *Por una convivencia internacional*, Buenos Aires, 1954, Editorial de Autores, S. R. L., pág. 68.

lonialismo de las Malvinas,[26] de Belice y de Puerto Rico, tierras irredentas en el Continente, así como los atinentes a *agresión económica o a medidas sobre materias primas. Mientras se dejaba libre expansión a los precios de los productos manufacturados, se convenía internacionalmente la fijación de precios máximos para el trigo y otros productos esenciales.*

XIV. *Estados Unidos y Puerto Rico—¿Colonia o Estado Libre?*

En lo que respecta a Puerto Rico, bueno será hacer un poco de historia. En 1898, tropas norteamericanas tomaron posesión de Puerto Rico. Había sido entregado como botín de guerra por España, en virtud de un tratado —el de París, de 1899— que consideramos nulo, pues Puerto Rico tenía autonomía y no era, por lo tanto, susceptible de conquista, conquista que por otra parte repudiaba el derecho público americano.

Después de los regímenes de 1900, con el acta Foraker; de 1917, con el acta Jones; de la ley 362 y la 600, llamada de *Constitución y Convenio,* apareció el sistema actual del *Estado Libre y Asociado* en virtud del cual, no obstante, la denominación que da lugar a equívocos, los portorriqueños siguen sometidos al poder omnímodo del Congreso Federal de los Estados Unidos.

No hay en realidad un nuevo *status*, pues Puerto Rico, hoy, ni es *Estado Libre* por no ser soberano, ni es *Asociado* porque no se concibe sociedad entre la nación poderosa, dominadora y absorbente y el pueblo expoliado e inerme. La prueba está en el artículo 1º de la ley en vigor, de "*Relaciones Federales entre Estados Unidos y Puerto Rico*, que dice así: *That the provisions of this Act shall apply to the Island of Puerto Rico and to the adjacent islands belonging to states of América* (Que las disposiciones de esta ley se aplicarán a la Isla de Puerto Rico e islas adyacentes *pertenecientes a los Estados Unidos).*

Puerto Rico está sometido a leyes de carácter penal, civil y comercial, aprobadas por el Congreso de Estados Unidos, sin intervención de representantes de Puerto Rico. El Congreso Federal puede revocar y enmendar las leyes que aprueba la Le-

---

26 Para el caso de las Malvinas véase mi libro sobre el archipiélago argentino, que contiene la exposición que hice en el Senado Nacional, defendiendo nuestros derechos.

gislatura de Puerto Rico y destituir a su gobierno que lo es sólo por delegación.

El Cuerpo político, integrado por el pueblo de Puerto Rico se identifica en el texto aprobado por el Congreso Federal con el nombre de *Commonwealth of Puerto Rico* (sistema colonial), pero ha sido vertido al castellano no como *Comunidad de Puerto Rico* sino como *Estado Libre Asociado,* que excluye la idea de coloniaje.

El Partido de la independencia de la Isla lucha por la libertad. Acaba de declarar noblemente que lo hace sin odios, pues entiende que el pueblo de los Estados Unidos no es responsable de sus gobiernos. Considera que *el inmenso e incontrastable poder con que la historia le ha dotado debe ser fuerza de libertad y de cooperación civilizada en la gran obra de justicia.*[27]

Es claro que en Puerto Rico hay también hombres que nacieron con vocación para la servidumbre. Cuando en 1949 la Comisión Americana de Territorios Dependientes de la Conferencia Internacional de Bogotá propuso una declaración contra el *colonialismo*, que naturalmente comprendía a Puerto Rico, el senado de la colonia la rechazó airado, porque el "*pueblo*" —dijo— *disfruta de todas las libertades, incluyendo aquellas que proclaman la Resolución Nº 30 de la Conferencia de Bogotá o la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*", razón por la cual, según aquellos senadores, no *boni viri* sin duda, "*el pueblo de Puerto Rico había derrotado arrolladoramente a los partidarios de la independencia*". Resolución "abyecta" de los que se complacían confesando su esclavitud.

El autor de este artículo siente admiración por los que luchan denodadamente defendiendo la libertad de Puerto Rico, y recuerda que en 1942, en su carácter de Senador de la República Argentina, pidió a Roosevelt el indulto de Albizu Campos, el prócer condenado por *conspirar para el derrocamiento del gobierno de Puerto Rico mediante la fuerza armada* con el fin de obtener la independencia de su patria, y que según las informaciones oficiales, estaba complicado en el *asesinato* del jefe de policía. Llamarle asesino resultaba absurdo para los que respetábamos la memoria de Washington, Bolívar y San Martín.

En las dos cartas dirigidas al gran Presidente, que indultó al patriota, y en las dos de Roosevelt contestando al autor de este

---

27 Véase el Manifiesto del Presidente del P. I. P. Dr. Gilberto Concepción de Gracia, de diciembre de 1954.

artículo, publicadas en 1943, aparece con claridad la situación de sometimiento de Puerto Rico.

La Comunidad regional con Estados Unidos implica el predominio de esta nación poderosa a cuya influencia difícilmente pueden resistir los plenipotenciarios que no representan a sus pueblos sino a sus gobiernos.

Estados Unidos tiene interés, no sólo en mantener el coloniaje, sino también en dividir cada vez más a las naciones latinoamericanas. El panamericanismo es su instrumento. Los pueblos de origen ibérico —incluyendo a Haití— deben apresurarse a realizar la estructuración de su convivencia internacional. De otra manera serán un juguete en manos del coloso.

XV. *El Congreso General propuesto por Alberdi — Límites — Corte Arbitral — Equilibrio continental — Desarme*

ALBERDI en su *Memoria* de 1844, se refiere a la existencia y contenido de un derecho internacional de las naciones iberoamericanas. En ella propone una política nuestra y como medio de acordarla, un Congreso. Una política económica en vez de la política de derecho abstracto; una política que sancionara la libre navegación de los ríos, la abolición de las aduanas, el *Zolvevein* al estilo germánico, la inmigración y los ferrocarriles, la paz, sobre todo por la paz, el comercio y la industria. La misma política que propugnaría en 1852 con las *Bases*.

Alberdi *coloca a la cabeza de los objetos de deliberación, el arreglo de límites territoriales entre los nuevos estados.* América —afirma— no podrá entablar contiendas por territorios sin incurrir en el ridículo de esos dos locos a quienes Montesquieu supone dueños solitarios del orbe, y disputan por linderos. Y agrega:

> "La América está mal hecha. Es menester recomponer su carta geográfico-política delineando nuevas fronteras naturales. Es un edificio viejo, construído según un pensamiento que ha caducado. Antes era una fábrica española cuyos departamentos estaban consagrados a trabajos especiales distribuídos según el plan industrial y necesario del fabricante; hoy cada uno de los departamentos es una nación independiente que se ocupa de la universalidad de los elementos sociales y trabaja según su inspiración y para sí. En esta ocupación nueva, en este nuevo régimen de existencia

no siempre encuentra adecuado y cómodo el local de su domicilio para el desempeño de sus múltiples funciones y tiene necesidad de variar el plan de su edificio; pero tropieza en los límites que estableció la Metrópoli monárquica y que ha respetado la América republicana".

Alberdi rechaza la herencia colonial y reconoce que para la ejecución de la Nueva América es menester que el Congreso que auspicia no sea una simple junta de plenipotenciarios sino una especie de corte arbitral y judiciaria que pudiera adjudicar, en calidad de árbitro supremo, costas, puertos, ríos, extensiones de tierra al país que los necesitase para su existencia de pueblo libre.

El Congreso tendría ese poder por delegación expresa de cada Estado, y al delinear las nuevas fronteras no debía componerlas de simples filas de fuertes militares y oficinas de aduana, sino que con un profundo conocimiento *de la geografía física* de nuestro continente debía establecer fronteras naturales. Este sistema tenía por objeto evitar la permanencia de fuerzas militares para custodia de fronteras. Es claro que con esto se tendía a la abolición del espíritu militar, tan funesto en nuestra América, así como al establecimiento de la paz por la ausencia de los medios de hacer la guerra. Alberdi consideraba el espíritu militar como una aberración, pues la independencia americana, su dignidad y prerrogativas, no descansaban en las bayonetas de sus pueblos.

Se proponía el Congreso, también, establecer el equilibrio continental que debía ser base de nuestra política internacional civil o privada.

Ese *equilibrio*, más que de la ponderación y balanza de nuestras fuerzas militares, debía nacer del nivelamiento de nuestras ventajas de comercio, navegación y tráfico. Equilibrada la riqueza era necesario equilibrar también el territorio como parte de ella, no como medio de preponderancia militar.

Aspiraba Alberdi a que se pactara el desarme general, concediendo a cada Estado el empleo de las fuerzas indispensables para el mantenimiento de su orden y declarando hostil a América al que mantuviera fuerzas que no fueran estrictamente necesarias. Toda república que mantuviera ejércitos poderosos atentaba contra la ley de su comercio y prosperidad industrial, con detrimento de la América. Combatía la paz armada por estéril y funesta.

Proponía Alberdi, como cuestión fundamental a considerarse en el Congreso, la *judicatura de paz internacional* para prevenir la guerra. A ella acudirían, en conciliación, antes de ir a las armas, los Estados dispuestos a hostilizarse. Esta judicatura se subdividiría en cortes parciales, correspondientes a tres o cuatro grandes secciones en que la América unida debe necesariamente repartir la administración de aquellos intereses declarados continentales. El dictamen de la corte conciliadora, importando tanto como la sanción moral de América, pondría al rebelde fuera de la ley de neutralidad y contra él los Estados podrían emplear, si no las armas, al menos todas las medidas de reprobación y coacción indirecta. Aquí está ya el germen de su libro *El Crimen de la Guerra*, de carácter universal.

XVI. *Intervención*

La consideración de un asunto tan trascendental, como el relativo a la *judicatura de paz internacional,* conducía a la cuestión de la intervención de la Comunidad planteada por Alberdi como problema que debía resolver el Congreso.

> "Hacer comunes las cosas —declara el prócer— y exigir la neutralidad de la indiferencia en su manejo es establecer cosas contradictorias. La *América tendrá siempre derecho a intervenir en una parte de ella;* el órgano está sujeto al cuerpo; la parte al todo. La *América deberá intervenir cuando no se cumpla el pacto de comunidad*".

Y afirma que la intervención es tradición de 1810. La revolución se valió de ella. Buenos Aires interviene en Chile; Chile y Colombia en el Perú y, así, la América se salvó. En cualquier época que un mal semejante al de la esclavitud colonial se haga ver en América con tendencia a volverse general, la América tendrá el derecho de intervenir. Es justamente —agrega Alberdi— en punto a intervención o neutralidad que el derecho internacional americano debe ser especial y original. En cualquier otro punto podrá ser imitación de la diplomacia europea, sin incurrir en insensatez; en éste no.[28]

---

[28] En 1945, un siglo después de Alberdi, el estadista Rodríguez Larreta, hijo del noble y libre pueblo uruguayo, afirmó en una Conferencia internacional que "el principio de *no intervención* por ningún

Nuestra América, una e indivisible en los elementos políticos y sociales que la forman, en los males que la afligen, en los medios que pueden salvarla, sería siempre —si se uniera, según Alberdi— un cuerpo menos íntimo que la Federación de Norteamérica, pero mil veces más estrecho que los pueblos de Europa.[29] La neutralidad, pues, indispensable entre pueblos heterogéneos, es de imposible práctica donde los pueblos habitan el mismo suelo, fueron ayer un solo pueblo y hoy son una sola familia. Y termina así: "Consideraciones son éstas que el Congreso debe tener muy presentes al estudiar los principios del derecho internacional americano".

Como consecuencia, aparece la cuestión del *establecimiento de un derecho de gentes para nuestro Continente, primordialmente, y para con Europa.* El que se refiere a nosotros establecerá la igualdad de los Estados, una diplomacia expeditiva y económica, en formas, ceremonias y protocolo. Un derecho que resuelva lo que haya de hacer la *América unida* con los Estados que se subdividan, que se liguen parcialmente, que se consoliden en uno mismo; que cambien el principio de política fundamental; que pacten alianzas de guerra con el europeo; que

---

motivo debía amparar la notoria y reiterada violación por alguna república, de los derechos esenciales del hombre. . ."

[29] Esto era exacto cuando escribía Alberdi en 1844. Ahora no, en presencia del acuerdo occidental europeo del cual me ocupo en otro trabajo. Es interesante hacer notar que el 18 de abril de este año se inauguró en Bandung la Conferencia de veintinueve naciones afroasiáticas. El orden del día de la Asamblea fue el siguiente: I. Cooperación cultural.—II. Cooperación económica.—III. Problemas de los pueblos coloniales.—IV. Derechos humanos y autodeterminación.—V. Uso de energía nuclear.—VI. Armas de destrucción en masa.—VII. Promoción de la paz y la cooperación mundiales. Organizaron esta Conferencia la India, Pakistán, Birmania, Ceilán, e Indonesia. Estuvieron representados más de mil millones de personas de ambos continentes. Los observadores de Túnez, Marruecos y Argelia formaron un frente único y reclaman la absoluta independencia de Francia. La Comunidad afro-asiática tendrá una gran influencia en el desarrollo de los acontecimientos mundiales. Es el despertar del gigante hasta ayer enigmático y dormido. Exige, ahora, independencia. Se yergue y escucha complacido a Soekerno que le dice: "*El temor es un ácido que forma curiosos diseños de las acciones humanas. Dejaos guiar por las esperanzas y la determinación, por los ideales y por los sueños.* Los pueblos débiles se unen en comunidad regional para resistir a los fuertes. La lucha contra el colonialismo es en realidad por la independencia, y los pueblos de Asia para ser libres habrán de enfrentarse a los dos grandes imperialismos que hoy se disputan el dominio del mundo.

busquen y se coloquen bajo protectorado; que *violen el pacto de comunidad y establezcan la dictadura* que humilla a los pueblos, desconociendo los derechos esenciales del hombre; todo lo que justificaría la intervención.

Véase si en casos semejantes —observa Alberdi— *será dable a la América* (se refiere a la nuestra, ya unida) *permanecer neutral.*

XVII. *La salvaguarda de los derechos esenciales del hombre*

La intervención de la Comunidad se vincula íntimamente con el asunto fundamental de los derechos esenciales del hombre, que Alberdi, anticipándose a los tratadistas y a las declaraciones y decisiones de los Congresos, estudió y resolvió doctrinariamente en su aspecto de salvaguardia internacional, con una audacia singular cuando en *El crimen de la guerra* universaliza sus conceptos.

El derecho internacional, hasta que apareció el gran americano, desconocía al hombre. Sólo los Estados eran personas de ese derecho. Alberdi dijo:

> "La persona del hombre no puede ser extraña al derecho de gentes. Son miembros de la humanidad, como sociedad, no sólo los Estados, sino los individuos que componen los Estados. En último análisis el hombre es la unidad elemental de toda asociación humana y todo derecho por colectivo que sea se resuelve al fin en un derecho del hombre. El derecho internacional es pues un derecho del hombre como lo es del Estado y si puede ser desconocido y violado en detrimento del hombre lo mismo que del Estado, tanto puede invocar su protección el hombre como el Estado".

Así pensaba Alberdi en 1844, cuando nadie sostenía ese criterio. Y llega a la conclusión de que si uno o muchos individuos de una nación son atropellados en sus derechos esenciales de miembros de la sociedad humana, aunque sea por el gobierno de su país, pueden invocar la justicia social internacional, reclamar al mundo organizado para que se les haga respetar sus personas.

Esto debe aceptarse especialmente respecto de la libertad, bien supremo y exigencia de la dignidad humana.

No hay soberanía sin libertad. Y los hombres a quienes los tiranuelos privan del derecho natural por excelencia —único derecho innato, según Kant— pueden invocar a la humanidad, en su defensa y contra los que la envilecen.

Son enemigos de la comunidad de las naciones los que propugnan la soberanía absoluta para el exterior, mientras conculcan las libertades en el interior; los que viven sin instituciones libres. La noción del poder incontrolable de los Estados, poder de esencia divina, debe ceder ante el derecho internacional que impone restricciones en nombre de la justicia.

La salvaguarda de los derechos esenciales del hombre por intervención de la Comunidad de naciones se enunció, se formuló y se concretó hace más de un siglo, y por primera vez, por Juan Bautista Alberdi, fundador del derecho público continental de origen ibérico.

Terminada la última guerra mundial con el arrasamiento de las hordas mecanizadas, se creyó en la iniciación de una nueva era de justicia. En Chapultepec —tierra de México— los representantes de países americanos declararon que harían respetar los derechos esenciales de la persona humana, escarnecidos por los regímenes totalitarios, lo que naturalmente no sería intervención en sentido peyorativo, de acción arbitraria, sino acción *colectiva* de naciones que libremente consienten un pacto para hacer respetar un régimen jurídico. A ese efecto se encomendó al comité jurídico interamericano la estructuración de un proyecto que debía considerar la Conferencia de Bogotá.

Los derechos esenciales a que se refería la declaración de Chapultepec son los que corresponden a la naturaleza humana.

Se ha dicho que la definición de derecho positivo no es realizable, sino en función de un postulado o de una intención *jusnaturalista*.[30] Si negamos el derecho natural o la idea de justicia destruimos los fundamentos del derecho positivo convirtiéndolo en un mero fenómeno de fuerza. Las normas jurídicas no pueden obligar sino en cuanto se admite que el *derecho positivo está justificado*. Esto implica el reconocimiento de leyes no escritas.

El pensador argentino, silenciado en Chapultepec, sabía que más allá de las leyes y en esferas más altas existen los

[30] G. del Vecchio, *Filosofía del Derecho.*

derechos naturales del hombre: base y condición esencial del orden en las sociedades.

La Asamblea General de las Naciones Unidas —el 10 de diciembre de 1948— aprobó una *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, prescribiendo normas de respeto a la dignidad y el valor de la persona humana, normas positivas que se incorporan a una estructura jurídica en virtud de un compromiso contraído por los representantes de las naciones, como los hace notar el Considerando 6º de la Declaración:

> *"Los Estados Miembros se han comprometido a asegurar una cooperación con la Organización de las Naciones Unidas, el respeto universal y efectivo de los derechos fundamentales del hombre"*. (Derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de la persona).

Desgraciadamente, hasta ahora no existen medidas de aplicación y en las deliberaciones de las Asambleas, muchos de los representantes de los gobiernos —no de los pueblos, como quería Alberdi— cantan loas a los tiranuelos de nuestra América.

Han transcurrido siete años. La esperanza es grande y pequeña la realidad. Entre tanto, la comunidad iberoamericana si se realizara nos conduciría a la renovación jurídica que permita a los hombres apelar ante una instancia internacional contra los atentados al derecho. Ese día el nombre de Alberdi será aclamado por todos los pueblos.

XVIII. *La libre navegación de los ríos. —Derecho marítimo. — Bolívar, Alberdi*

PERO volvamos a la *Memoria* que estructura la convivencia de los pueblos iberoamericanos.

Alberdi sostenía que el *Congreso* debería observar respecto de Europa una política franca, más propia para atraerla que para contenerla. Para con la *Metrópoli católica* la misma firmeza, dignidad y moderación que para con la madre España. No se le permitiría el ejercicio de una autoridad que no esté en armonía con los principios de nuestra independencia y soberanía nacional y del nuevo régimen democrático adoptado por nuestros Estados. Había que hermanar el espíritu católico con

el progreso y libertad en que habían entrado estas Repúblicas. He aquí —anota Alberdi— la sencilla y gran base de los concordatos americanos con Roma. El Congreso debía adoptar una regla de conducta uniforme y general.[31]

Después de la cuestión de límites y equilibrio continental, que Alberdi consideró como cimiento de nuestra política internacional civil o privada, el Congreso debía considerar lo relativo al derecho marítimo, de la navegación oceánica, en que se apoya el comercio exterior, y de la mediterránea o ribereña, que es el alma del comercio interior para ciertos estados, y para otros de todo su comercio externo y central. Alberdi abogaba por soluciones del Congreso que consagraran la libre navegación de los ríos. No olvidemos —dice, citando la conocida frase de Pascal—, que *los ríos son caminos que andan* y que para ser transitables estos *caminos caminantes*, es preciso ponerlos bajo el amparo del derecho: su propiedad aparece dudosa para ciertos Estados y su uso estará sujeto a dificultades. Estos puntos —agrega— exigen esclarecerse y determinarse y nadie más competente que un *Congreso General* para ejecutarlo.[32]

---

31 ALBERDI, *Memoria,* pág. 404, t. II, Obras Completas, primera edición, Buenos Aires.

32 ALBERDI, *Memoria,* pág. 396, t. II, Obras Completas. Dice el autor de la *Memoria:* La navegación de los ríos de Sud-América, envuelve grandes cuestiones de interés material entre las Repúblicas de la América occidental y las que ocupan su litoral del oriente. Aquéllas se apoyan sobre las ramas superiores de nuestros grandes ríos; las otras poseen sus embocaduras. Nueva Granada posee los ríos *Guaviare y Meta,* tributarios del Orinoco, cuyas bocas pertenecen a Venezuela; el *Negro,* el *Vaupes i el Caqueta,* tributarios del Amazonas, cuya embocadura está en territorio brasileño guayanés. El Ecuador tiene también los ríos *Tungurugai* y *Ucayale,* que vierten sus aguas en la caja del *Amazonas.* El Perú es propietario de las altas vertientes del *Ucayale,* que más abajo se hace ecuatoriano y después brasileño, i del *Madeira,* que también derrama sus caudales en el *Amazonas.* Bolivia posee conecciones hidráulicas con el Brasil, pues sus ríos *Mameré* y *Branco* desaguan en el mismo *Amazonas;* i las tiene más íntimas con la *República Argentina* por medio del *Pilcomayo* i el *Bermejo,* que atraviesan su territorio antes de entrar al *Río Paraguay,* sobre cuya parte más alta reposa igualmente una porción del territorio boliviano. El Brasil, a su turno, poseedor de las alturas del *Paraná* y el *Paraguay,* tributarios del Plata, tiene hacia Montevideo y Buenos Aires sobre todo, la misma subordinación en que están respecto de él los Estados de Nueva Granada, Ecuador, Perú i Bolivia. La ciencia internacional enseña que la Nación propietaria de la parte superior de un río navegable, tiene de-

Otro asunto del cual debía ocuparse el Congreso Americano era el *derecho internacional mercantil,* del que dependía el porvenir de América. A la protección del comercio, a su desarrollo y salvaguardia, todo debe ceder —afirma el constructor— con una orientación exigida por la época. Antes de 1825 la causa americana estaba representada por el principio de su independencia territorial; hoy —escribe en 1844— por los intereses de su comercio y prosperidad material. Ya la Europa no pensaba en conquistar nuestros territorios desiertos; lo que quería era arrebatarnos el comercio y la industria para plantar, en vez de ellos, su comercio y su industria; sus armas son sus fábricas y su marina, no los cañones; las nuestras de-

---

recho a que la Nación que posee la parte inferior no le impida su navegación al mar, ni le moleste con reglamentos y gravámenes que no sean necesarios para su propia seguridad... (Bello, Derecho Internacional, parte I, cap. 3, párrafo 5). El Congreso de Viena sentó esta doctrina por base de los reglamentos de navegación del *Rin,* el *Neckar,* el *Mein,* el *Mosela,* el *Meusa* y el *Escalda;* hizo más todavía: *declaró enteramente libre la navegación en todo el curso de estos ríos* (son las palabras del Acta de Viena) *desde el punto en que empieza cada uno de ellos a ser navegable hasta su embocadura... El Vístula, el Elba, el Po han sido sucesivamente* sometidos, en el uso de sus aguas navegables, al mismo derecho marítimo, por actos firmados en 1815 y 1821. Puede pues sentarse que la Europa ha reconocido la libertad casi completa de sus ríos navegables. La América del Norte consagró este mismo principio, a propósito de la navegación del *Misisipí,* en la época en que (1792) poseedores los Estados Unidos de la parte superior de este río y su orilla izquierda, la España era dueña de la boca y ambas riberas inferiores. No habría razón pues, para que la América del Sud, no consagre esta misma doctrina en sus leyes de navegación mediterránea. Ella debe dar absoluto acceso al tráfico naval de sus ríos, en favor de toda bandera americana; y con cortas limitaciones, de cualesquiera otras banderas, sin exclusión. La frecuencia de la Europa en nuestras costas marítimas ha sido benéfica para la prosperidad americana; por qué no lo sería también su internación por el vehículo de nuestros ríos? Yo veo todavía en nuestros corazones fuertes reliquias de la aversión con que nuestros dominadores pasados nos hicieron ver el ingreso de la Europa en el seno de nuestro continente monopolizado por ellos prohibiciones odiosas establecidas en oprobio nuestro y para provecho del tráfico peninsular, queremos mantener como leyes eternas de nuestro derecho de gentes privado. Con violación de estas máximas el Paraguay ha capturado en años anteriores una nave americana, que con procedencia del *Bermejo* hacía un viaje de exploración científica por las aguas del Paraguay en que desagua aquel río. El *Congreso General* deberá decidir si actos de esta naturaleza hayan de repetirse impunemente en la navegación futura de los ríos americanos.

bían ser las aduanas; las tarifas, no los soldados. Aliar las tarifas, aliar las aduanas; ése era el gran medio de resistencia americana.[33]

Asevera Alberdi que a la Santa Alianza de las monarquías militares de Europa quiso Bolívar oponer la Santa Alianza de todas las Repúblicas Americanas y convocó a este fin el Congreso de Panamá. Pero la oposición entre tales alianzas había desaparecido. No se trataba ya del programa de Panamá; no era la liga militar de nuestro continente, la centralización de sus armas, lo que debía organizarse en 1844. Los intereses de América habían cambiado. La época política y militar había pasado; la habían sucedido los tiempos de las empresas materiales, del comercio, la industria y las riquezas. El nuevo Congreso sería, pues, sólo accesoriamente político. Debía ser comercial y marítimo. El mal que debía curarse no era la opresión extranjera, sino el mal de pobreza, de despoblación, de atraso, de miseria. Los enemigos de América estaban dentro de ella; eran sus desiertos sin rutas, sus ríos esclavizados y no explorados; sus costas despobladas por el veneno de las restricciones mezquinas; la anarquía de sus aduanas y tarifas; la ausencia del crédito, es decir, de la riqueza artificial y especulante como medio de producir la riqueza positiva y real. Tales eran los grandes enemigos de nuestra América contra los cuales el Congreso tenía que combatir. Debía sancionarse, pues, la *unión continental de comercio con la uniformidad aduanera* que comprendería la abolición de las aduanas interiores provinciales o nacionales, dejando solamente en pie la aduana marítima o exterior. *Se haría de estatuto americano y permanente la uniformidad de monedas, de pesas y medidas. Se establecerían oficinas con registros continentales para que las letras y valores tuvieran la importancia de un papel moneda americano*, echando los cimientos de un banco y un crédito público continentales.

La misma generalidad se daría a la autenticidad de los documentos y sentencias ejecutorias; a los instrumentos probatorios de orden civil y penal registrados en oficinas especialmente consagradas al otorgamiento de los actos de autenticidad continental.

El Congreso se ocuparía de la validez de los títulos universitarios de un país de nuestra América en todos los demás,

---

[33] ALBERDI, *Memoria*, pág. 398, Obras Completas, t. II.

de las garantías al autor de inventos o escritos; del *ejercicio exclusivo* de un privilegio en todos los estados de la comunidad.

Sería además, tema de gran importancia la construcción de un vasto sistema de caminos internacionales a expensas recíprocas.

XIX. *El derecho de asilo*

ALBERDI planteaba el problema de la extradición criminal, *única admisible en virtud de la universalidad de la justicia y del crimen civil.* Y declaraba que el Congreso debía abolir para siempre, en nombre de la libertad política, la extradición de los que son acusados por el sofisma del partido civil político, como culpables de delitos de *lesa patria.* Por la inviolabilidad del asilo político, cada Estado —enunciaba el pensador americano— ha de poder ser *tribuna de oposición y censura inviolables de los demás.* Esta censura mutua y normal sería útil a todos: palabras que tienen un valor singular en épocas en que las dictaduras sudamericanas destierran a sus mejores hombres y luego reclaman a los países vecinos si esos hombres combaten la dictadura.[34]

El principio del *derecho de asilo*, planteado en 1844 como institución de derecho internacional, por primera vez, en su *Memoria* fue más tarde, después de muchas décadas, consagrado en las doctrinas y afirmado como *garantía* en el derecho positivo.

El derecho de asilo, cuyo origen es religioso —"*lograr asilo*" significaba en España "*ganar iglesia*"—, entró en Roma, aunque limitadamente, en el orden jurídico y hoy está sancionado por el derecho público americano, por los Tratados, y sobre todo por la costumbre internacional. Ya sea asilo interno o externo es un derecho vigente.

La *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948, en París, en su artículo 14 dice textualmente:

> *"En caso de persecución, toda persona tiene derecho a buscar asilo y a disfrutar de él, en cualquier país".*

---

34 ALBERDI, *Memoria,* pág. 401, t. II, Obras Completas.

Y esta prescripción, de carácter universal, es obligatoria para los Estados Miembros de las Naciones Unidas.

Se discute por los abogados sutiles el fundamento jurídico del asilo, o si se trata de una *concesión* o un *derecho*. Son espíritus casuísticos que en realidad pretenden someterlo a normas que lo desnaturalicen. Esto resulta absurdo en Iberoamérica, donde se practica el asilo como derecho, sin disidencias y puede afirmarse, es preexistente a los tratados. Por eso, cuando los tiranuelos nos persiguen entramos en las Legaciones, no con humildad de suplicantes, sino ejerciendo un derecho que se practica desde la emancipación, que Alberdi, el pensador de nuestra América, consideró *derecho esencial del hombre* un siglo antes que las *Naciones Unidas*, al estructurar la Comunidad regional iberoamericana.

El espíritu de América y nuestra tradición histórica son frecuentemente ignorados por Europa. Así se explica que chocara con el concepto iberoamericano de asilo el fallo de la Corte Internacional de Justicia con asiento en La Haya sobre el pedido hecho por Colombia para que dictara una decisión respecto a si dicho país que concediera asilo al líder del aprismo Haya de la Torre en su Embajada en Lima era competente para calificar el delito imputado.

Con ese motivo la Academia de Ciencias Morales y Políticas de la Argentina dio, el 30 de noviembre de 1950, una declaración que lleva la firma del autor de este artículo y de los hombres más eminentes del país.[35]

Sosteníamos, entonces que el derecho de asilo es la garantía fundamental que existe para la seguridad de las personas perseguidas por causas políticas dentro de su propio país y siempre ha sido reconocido en las relaciones internacionales entre los países americanos ya sea que el perseguido logre

---

[35] La declaración está firmada por los miembros de la Academia: Monseñor Miguel D'Andrea, Adolfo Brey, ex Ministro de Relaciones Exteriores, Horacio Rivarola, ex Rector de la Universidad de Buenos Aires; Carlos Sánchez Viamonte, profesor de derecho constitucional; Juan Carlos Rébora, ex Rector de la Universidad de La Plata; Carlos Saavedra Lamas, premio Nobel de la Paz, ex Ministro de Relaciones Exteriores; Eduardo Crespo, escritor; Leopoldo Melo, ex Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires; General Rodolfo Martínez Pita, los profesores Clodomiro Zavalía y Octavio Amadeo; y Alfredo L. Palacios, ex Rector de la Universidad de La Plata. El actual gobierno argentino clausuró por decreto la Academia.

penetrar en territorio extranjero o se acoja al amparo de una representación diplomática en casos que son siempre graves y urgentes. Era costumbre y honrosa tradición de nuestra América, además de norma jurídica, dejar librado al país que otorgue el asilo la calificación de las causas que lo fundamentan, dado que de otro modo ese primordial derecho podría, en la práctica, quedar suprimido porque dentro del apasionamiento determinado por las discordias civiles, es frecuente la identificación de la persona de los gobernantes con la nación misma; confusión que lleva al bando triunfante a considerar delincuentes comunes a sus contendientes y opositores. Además, como todo alzamiento origina hechos cuyos resultados materiales son susceptibles de ser calificados como delitos comunes contra las personas o contra la propiedad, hechos que son imputables por igual a una y otra de las partes en conflicto se produciría la injusticia de que actos de la misma naturaleza determinarían castigo para una sola de ellas, la dominada por la fuerza.

Refutábamos las conclusiones de la Corte Internacional y demostrábamos que el alto Tribunal se había apartado de su Estatuto, que fija las normas a que debe sujetarse para decidir y entre las cuales figura la costumbre internacional como prueba de una práctica generalmente aceptada como derecho.

Y no era necesario probar que el derecho de asilo es costumbre y tradición en nuestra América. Lo consagraban convecinos a partir del Tratado de Montevideo de 1889, después de muchos años de práctica inalterable durante guerras civiles o bajo gobiernos despóticos y lo documentaban, como derecho usual convenciones como la de La Habana de 1928 y la de Montevideo de 1933 así como el art. 3º del Tratado de Asilo y Refugio de Montevideo de 1939, cuya falta de ratificación no enervaba la fuerza de la costumbre.

No debemos olvidar que la emancipación de América había nacido de revoluciones y que ellas han glorificado como héroes y próceres a quienes España, Portugal o Inglaterra calificando sus actos persiguen como delincuentes comunes.[36] El fallo de la Corte Internacional admitía que el país a que pertenece el asilado podía discutir la calificación hecha por el que dispensaba el asilo.

---

[36] Como delincuente común consideran los gobiernos de Estados Unidos a Albizu Campos, el patriota portorriqueño, a quien las futuras generaciones exaltarán como prócer.

Es evidente que la declaración de amparo a los perseguidos políticos perdería todo valor si se atribuyera al perseguidor la facultad de calificar como juez exclusivo la situación jurídica del asilado.

Así lo ha reconocido la X Conferencia Interamericana de Caracas, celebrada en 1954, que consagró además la libertad de expresión de los refugiados políticos, con la abstención de Estados Unidos.

El derecho de asilo ha sido definido por el Instituto de Derecho Internacional como protección que un Estado otorga, en su territorio o en otro lugar dependiente de alguno de sus órganos, a un individuo que lo solicita,[37] y en la Argentina los mejores tratadistas lo consideran una institución del derecho público americano, algo más que un derecho individual subjetivo declarado o proclamado abstractamente en las enumeraciones constitucionales.[38]

Desgraciadamente ese derecho, por su esencia americana, incorporado hace más de un siglo por Alberdi para ser sancionado como garantía individual en su organización de una comunidad iberoamericana viola con frecuencia después de haber sido consagrado universalmente.[39]

XX. *El cobro compulsivo de las deudas internacionales*

Alberdi, estudiando la naturaleza jurídica de la guerra, cuando universaliza sus conceptos[40] se refiere al cobro compulsivo de las deudas internacionales y se anticipa en un siglo a Luis María Drago, que con su doctrina defendió a nuestra América.

La ejecución corporal por deudas —barbarie de otras edades— ha sido abolida por la civilización en materia de derecho civil privado. ¿Quedaría vigente —se pregunta el americano ilustre— la ejecución corporal por deudas, es decir la guerra

[37] Sesión de Bath, del 12 de septiembre de 1950.

[38] Sánchez Viamonte, *El derecho de asilo* (contestando al penalista Giménez de Azúa que escribió un artículo titulado *El pretendido derecho de asilo)*. Revista Liberalis, Buenos Aires, 1952, pág. 48, Núm. 18 de mayo y abril.

[39] Treinta y tres exilados políticos, que se encuentran en la cárcel de Villa Devoto (Buenos Aires), después de haberse asilado en la Embajada Argentina, obteniendo salvoconducto, han interpuesto un recurso de habeas corpus, sin buen éxito.

[40] Ver *El crimen de la guerra,* de J. B. Alberdi.

por deudas en materia de derecho internacional? ¿Si la una es la barbarie, la otra sería la civilización? Y contesta categóricamente: *las guerras por deudas son la pura barbarie.*

Hemos acusado a los estadistas y a los representantes de los países iberoamericanos en las conferencia Panamericanas de no haber citado nunca al gran precursor. Tal injusticia se pone de manifiesto una vez más al observar que el autor de *El crimen de la guerra* precedió en más de un siglo a Luis María Drago al combatir la especulación a mano armada por las naciones poderosas. El cobro compulsivo de las deudas internacionales pretendió efectuarse en 1902 contra un país hermano.

Los representantes de Alemania y Gran Bretaña en Caracas exigieron del gobierno de Venezuela el reconocimiento inmediato y el pago sin discusión de sus deudas, dentro de un plazo perentorio de 48 horas y ante la justa negativa de Venezuela los aliados realizaron actos de guerra. Venezuela había contratado con particulares, como persona de derecho privado y por lo tanto, no había creado relaciones internacionales. Era aplicable la regla *caveat emptor.* Pero aunque las hubiera creado, el cobro compulsivo, es decir la guerra por deudas, era criminal. Luis María Drago, bajo la presidencia del General Roca, admirador de Alberdi, el 29 de diciembre de 1902, expuso en nombre de la República Argentina, principios sobre la inviolabilidad de la soberanía de las naciones.

La deuda pública —afirmó con dignidad— no puede dar lugar a la intervención armada y menos a la ocupación material del suelo de las naciones americanas. Cualquiera que sea la fuerza que disponga, todos los estados son perfectamente iguales entre sí y con derechos recíprocos a las mismas consideraciones y a los mismos respetos.

La 2ª Conferencia de La Haya en 1907 adoptó el principio del argentino Drago de que el cobro de las deudas nunca debe ser causa de guerra: tesis sostenida por Alberdi en *El crimen de la guerra.*

XXI. *Alberdi es el gran constructor ignorado por los representantes de los gobiernos de nuestra América*

Aspiro a que los jóvenes del Continente conozcan y comprendan el noble pensamiento americano de este varón sabio y probo a quien se le ha reprochado que no viviera en su país:

que cuando se luchaba, cuando se sufría, cuando se triunfaba, estuviera siempre en otra parte.

Yo he defendido con pasión en uno de mis libros al perpetuo desterrado.[41] Nadie estuvo más presente en su patria que Alberdi. Nadie padeció más con sus dolores ni nadie combatió más en las *horas de adversidad.*

A ella consagró sus desvelos, sus afanes y su insaciable sed de perfección. Su prolongada vida fue un incesante pensar. Dedicó a la patria ausente sus vigilias y no lo enfrentó jamás ningún temor ni lo contuvo interés alguno. Lo guiaba su pasión de genitor, su infatigable fuerza creadora.

Alberdi es el pensador por antonomasia. La función esencial de su existencia fue pensar, no con un pensamiento abstracto y universal que quisiera reformar la concepción de la vida, apresar en un sistema nuestra visión del cosmos. El permanente tema de su pensamiento fue el de nuestra nacionalidad; su estructura, su constitución jurídica, sus normas éticas e ideales.

Sus críticos pretendieron encasillarlo en sistemas, sin advertir que el prócer, en una larga trayectoria fue diverso, y acaso contradictorio en algunas ocasiones, pero siempre sincero y con una sola finalidad: la grandeza de nuestra América.

Alberdi no se somete a sistemas pero sus ideas tienen unidad. Recoge materiales en todas partes y a veces habla antes que los fundadores de teorías a las que se ha pretendido incorporarlo. No es secuaz de ninguna escuela ni propugnador de determinada doctrina unilateral o de sistemas fragmentarios. Es un estadista que observa todos los aspectos de la realidad y busca soluciones para los problemas del Continente. Así se explica que el discípulo de Echeverría, que se deleitaba leyendo a Jouffrey, *una de las primeras capacidades metafísicas del siglo,* como él le llamaba, y cuyo curso de derecho natural utilizó, no concibiera la filosofía sino sirviendo a las necesidades imperiosas de América. Alberdi, en 1842, al inaugurar en Montevideo un colegio secundario, redactó un programa para la enseñanza de filosofía, que Korn ha considerado como uno de los primeros documentos del positivismo argentino. Mas Alberdi sostiene que no hay una filosofía universal porque no hay una solución universal de las cuestiones que la constituyen

[41] Palacios, *Alberdi, constructor en el desierto,* Bs. As., 1944, Ed. Losada.

en el fondo. Cada país, cada época, cada filósofo, ha tenido su filosofía peculiar que ha cundido más o menos, que ha durado más o menos, porque cada país, cada época y cada escuela han dado soluciones distintas a los problemas del espíritu humano. Afirma que la filosofía de cada época y de cada país ha sido por lo común la razón, el principio o el sentimiento más dominante y más general que ha gobernado los actos de su vida y de su conducta. Y esa razón ha emanado de *las necesidades más imperiosas de cada período de cada nación.* Así como ha existido una filosofía alemana, inglesa o francesa, es menester que exista una filosofía americana, de nuestra América. No hay pues una filosofía del siglo XIX; no hay un sistema; esto es, tentativas parciales de una filosofía definitiva.[42]

Alberdi, el gran americano de un continente en formación, sólo acepta lo que es aplicable a las necesidades sociales del país cuyos medios de satisfacción deben suministrarnos la materia de nuestra filosofía. Es un constructor: positivista sin Comte y sin Spencer, acuciado por exigencias imperiosas del ambiente. Quiere que la dirección de los estudios sea más que en el sentido de la filosofía especulativa, de la filosofía en sí, en el de la filosofía de aplicación, de la filosofía positiva aplicada a los intereses sociales, políticos, religiosos y morales de estos pueblos. *De día en día, la filosofía* —dice— *se hace estudio positivo, financiero, histórico, industrial, literario, en vez de la ideología y de la psicología.* Se hace ciencia de las generalidades. Y asevera que es menester estudiar la filosofía, pero que *a fin de que este estudio, por lo común tan estéril, nos traiga alguna ventaja habrá que estudiar* —insiste en ello con cierta unilateralidad— no la filosofía en sí, no la filosofía atinente al mecanismo de las sensaciones o a la teoría abstracta de las ciencias. Nuestra filosofía ha de salir de nuestras necesidades. Por eso debíamos resolver los problemas de la libertad y de la organización más adecuada a las exigencias de la naturaleza perfectible del hombre, en el suelo americano. Nuestra filosofía, en síntesis —según Alberdi— debía ser *esencialmente política y social en su objeto; ardiente y profética en sus instintos; sintética y orgánica en su método; realista y positiva en su proceder; democrática en su espíritu y destino.*

---

42 J. B. Alberdi, *Ideas para presidir a la confección de cursos de filosofía contemporánea en el Colegio de Humanidades,* Montevideo, 1842. Escritos póstumos, t. XV, pág. 603.

Alberdi quiere, pues, una *filosofía americana* que resuelva el problema de nuestro porvenir: una filosofía para llegar a una racionalidad, porque *la filosofía, negación de toda autoridad que no sea la razón, es madre de toda emancipación, de toda libertad, de todo progreso.*[43]

De ahí que la misión de la enseñanza a la juventud estribará en instruirla en los principios que residen dentro de la conciencia de nuestras sociedades y que ya están planteados por la Revolución; *la libertad del hombre y la soberanía del pueblo*, principios inseparables que fueron la honda preocupación de Alberdi, quien los proclamó incesantemente como el anhelo fervoroso de los que aspiran a la regeneración de la patria por el espíritu de Mayo.

Sin duda, el concepto de que la filosofía americana ha de surgir de las necesidades del país, señala una orientación positivista que una década más tarde se acentúa en las *Bases*, mas sería poco serio afirmar que ella está determinada por doctrinas o sistemas. Era la expresión del pensamiento y la acción que trabajaban de consuno para construir el edificio de la nacionalidad, tarea ciclópea que cumplía el gran americano, con pasión incontenida.

Alberdi interpretaba los acontecimientos a la luz de los hechos económicos. Pero no era discípulo de escuelas filosóficas que, por lo general, presentan sólo un aspecto de la verdad. Era el coordinador y recogía los elementos necesarios donde los encontraba para realizar su obra, inspirándose —sobre la base de su cultura— en la índole propia del pueblo que influía decisivamente en su espíritu.

En su lucha tenaz por la organización del país, en su fiebre de acción espontánea, en presencia de la terrible realidad americana, en frente del desierto inmensurable, todas las ideas le servían para edificar, pero lo fundamental de la construcción era propio, genuino. Empleó los métodos positivos antes de que se estructurase la doctrina positivista. Quería caminos, puertos, ferrocarriles, porque ése era el triunfo del espíritu sobre la materia, triunfos sin víctimas ni lágrimas. Y podemos asegurar que este positivista no desconoció nunca la autonomía de la personalidad humana como valor absoluto. Alberdi, orientado por la idea de justicia, estudió empírica-

[43] J. B. ALBERDI, *Fragmento preliminar al estudio del derecho.* Obras completas, t. I, pág. 111.

mente las condiciones económicas y psicológicas del país. Utilizó lo racional y lo real. Admitió el criterio valorativo puro de lo jurídico o sea de los primeros principios del derecho natural y empleó la observación para los hechos sociales. Observó y experimentó, comparó y reflexionó, buscando la idea de lo justo en la razón. De ella surgen los derechos naturales del hombre, que la ley sólo reconoce y garantiza.

El positivista, es historicista y es racionalista. Repudiamos la manía de clasificar, de encasillar, a los grandes hombres que, en nuestra América, construían en el desierto.

XXII. *En marcha hacia el porvenir*

El pensamiento de Alberdi resulta todavía actual, pues están sin solución grandes problemas que él planteó a mediados del siglo pasado. Urge sistematizar la cultura de nuestra América y estructurar un régimen económico común. Y a objeto de emprender esa estructuración, es menester reunir y diferenciar nuestras calidades específicas. Así estableceremos después provechosas relaciones con la otra América, que debe ser un ejemplo no sólo por su progreso técnico, sino también, sobre todo, por la inquebrantable unión de sus estados.

Nuestros pueblos —no nuestros gobiernos— encarnan un sentido de la vida merced al cual se realizará una experiencia que ha de superar al fenómeno europeo, conciliando las contradicciones que en el otro Continente arrastran a la tragedia.

Hemos dicho en otra ocasión que el cruzamiento de razas en admirable pero doloroso experimento de mestizaje, nos está dando un alma nueva. La dilatada extensión de nuestros territorios, casi desiertos, hace absurda la lucha por la tierra. No necesitamos disputárnosla ni regarla con sangre fratricida, sino dividirla entre los hombres, tornándola fecunda por el esfuerzo en beneficio de todos.

Para llegar a la comunidad iberoamericana debemos proponernos alcanzar una progresiva compenetración política, económica y moral, estimulando toda renovación que conduzca al ejercicio efectivo de la soberanía popular. Debemos uniformar los principios fundamentales de nuestro derecho público y privado, promoviendo la creación de entidades jurídicas, económicas e intelectuales, de carácter continental. Además, habrá

que realizar una gran obra educativa, revisando la historia para la exaltación de los ideales y de los héroes comunes.[44]

Por lo que respecta a la educación del pueblo, sin duda la tarea será lenta y exigirá un esfuerzo permanente, pero sólo así la democracia podrá estar algún día en América al servicio del espíritu. La ignorancia es el gran enemigo.

En pleno despotismo Esteban Echeverría elevó su voz apostólica: "Tenemos que emprender un trabajo de reconstrucción", dijo, y escribió su *Manual de enseñanza moral* para las escuelas del Estado Oriental.

Sostuvo, hace más de un siglo, la necesidad de una firme orientación moral y cívica en la escuela, basada en la trinidad democrática. En su cuerpo de doctrina educativa propende a la formación del hombre americano, vinculándolo al mundo. Retoma el pensamiento de Mayo. Sigue la tradición revolucionaria para fundar las instituciones democráticas. Un siglo después los educadores afirman que la educación en su pleno sentido, debe formar al hombre de su país asegurándole también formas y amplias conexiones con lo americano, y aun con lo universal.

Utopía, dicen los pesimistas cuando presencian el espec-

---

[44] Cuando el autor de este artículo presidió la Universidad Nacional de La Plata, fundó el Instituto Iberoamericano y expuso su plan de trabajo: a) Afirmar la comunidad de tradición, ideales y destinos de los pueblos de nuestra América, caracterizando las líneas evolutivas de su cultura a fin de fortalecer el sentimiento de responsabilidad solidaria para cumplir la misión histórica de contribuir a la instauración de un mundo fundado en la libertad y la justicia; b) Suscitar el recíproco conocimiento y valoración de la obra que en América y por América realizaban sus universidades y demás instituciones de cultura; c) Facilitar y estimular la investigación de los problemas que afectan a los países de Iberoamérica y elaborar las soluciones comunes; d) Construir las grandes síntesis valorativas que expresen el sentido viviente de la cultura en cada una de las dos Américas, estableciendo los caracteres diferenciales que dimanan de sus respectivas concepciones de la vida; c) Difundir en el espíritu de los estudiantes y graduados y en el pueblo el conocimiento de los diversos aspectos de la realidad de América, el amor a sus gentes de razas distintas, la admiración y la gratitud que merecen sus artistas y sabios, y el culto que debemos a los que lucharon por su libertad; la emoción del pasado que nos hermana por encima de rivalidades artificiales y efímeras y la convicción de que somos depositarios de la esperanza y la ansiedad de un mundo que necesita renovarse en los fundamentos espirituales de su cultura y de su vida.

Este Instituto Iberoamericano con sus seminarios y sus bibliotecas volverá a funcionar, porque así lo exige la cultura del país.

táculo de nuestra América, cuya conciencia democrática aparentemente se desintegra en un proceso que culmina en despreciables dictaduras militares que encarcelan a los hombres cultos, burlándose de los derechos humanos.

No creemos en la desintegración de la conciencia democrática.[45]

Creemos en cambio, en su integración lenta, merced a un proceso que no ven los escépticos por la frecuente antítesis entre el ideal y la realidad. Estamos lejos, sin duda, de la democracia como régimen de la libertad, basado en la igualdad de clases, según la definición de Esteban Echeverría, pero llegaremos, si no nos dejamos roer el alma por el pesimismo y ponemos nuestra acción y nuestro pensamiento al servicio del pueblo. Las democracias de nuestra América no han podido surgir como Palas Atenea en el mito griego. Se han desarrollado de gérmenes que aparecieron desde antes de la emancipación y su evolución a través de más de un siglo ha sido dolorosa, pero fecunda. Ha habido dictaduras que originaron angustiosos oscurecimientos —existen todavía, existirán acaso en un porvenir próximo— pero siempre fueron y serán fugaces con relación a la vida de los pueblos, y fueron y serán resistidas por los hombres cultos y las masas con ideales o inquietudes que expresan en toda nuestra América una inquebrantable adhesión a la democracia.

Gran enemigo de los pueblos es el pesimismo y el temor que enerva la voluntad.

Tengamos fe en nuestra América. No creamos que basta la falta de libertad por un lapso más o menos largo para que se detenga el progreso moral de un pueblo. El progreso moral —sostuve en un trabajo reciente—, glosando palabras de Vaz Ferreyra, figura egregia de la libre tierra uruguaya— de los pueblos debemos medirlo por el repudio que inspiran los regímenes totalitarios instaurados en América. El sufrimiento y el esfuerzo creciente por suprimir las dictaduras es lo que determina la dirección moral del progreso. Y podemos afirmar que ni la cárcel ni la tortura han reducido a los pueblos.

¿Hemos de creer en la desintegración de la conciencia democrática de Iberoamérica porque en algunos países hay

---

45 Hemos desarrollado esta opinión en un importante diario de Montevideo (*La Mañana*, abril de 1953).

grandes corruptores y muchos corrompidos? Recordemos que la corrupción invade las esferas oficiales donde se producen *negociados,* pero no llega al pueblo. Los pueblos están sanos. Les falta una conciencia firme de reacción contra los que escarnecen las normas fundamentales del derecho, pero mantienen sus reservas de espontaneidad vital.

Aristóteles demuestra que la corrupción no empieza nunca por el pueblo y Montesquieu, repitiendo las palabras del Estagirita, asevera que el pueblo permanece en la *virtud* más tiempo que los llamados gentes directivas.

Tengamos fe en nuestros pueblos. No cometamos el error de lamentarnos por la aparente declinación de la democracia. El pesimismo es una terrible enfermedad contagiosa... Produce la relajación del carácter que es la conducta de la persona, y se refiere a la voluntad, es decir, a la dirección que imprimimos a nuestra existencia y que por eso implica un concepto valorativo.

Si apocamos el espíritu, quedaremos reducidos a la triste condición de esperar a que nos den la libertad. Pero la libertad no se da sino a los esclavos. Y nosotros no queremos ser libertos.

Dimensión Imaginaria

ANDRÉS ELOY BLANCO*
(MUERTO EN LA GIRANOCHE DE SU GIRALUNA)

Por *León FELIPE.*

Y el triunfo será de quien
convierta en canto el gemido.

ALFONSO REYES.

ESTOY aquí esta noche como el capitán de los responsos... ¡Yo... que no creo en los responsos! ... Se ha muerto un gran poeta americano. Suramericano o hispanoamericano tendréis que corregir. Yo quería haber dicho un poeta continental. Pero han amordazado a Whitman ahí arriba y este continente es ahora una terrible dialéctica telúrica y solar sin posible solución amorosa por ahora.

El poeta que se ha ido hoy se llamaba Andrés Eloy Blanco. Había nacido en Venezuela e iba a cumplir 60 años. Pero no necesitamos su carnet.

Aún no han dado tierra sagrada a su cuerpo ni todo el rocío de lágrimas ha caído sobre su carne amortajada. Todavía no ha dicho nadie la oración funeral. Aún no le hemos abierto la fosa ni se ha movido el ataúd de la capilla floral. Ni siquiera hemos llegado al cementerio... Aún no se ha decidido por qué puerta tenemos que entrar ni en qué tierra tenemos que cavar... En realidad no se trata de un entierro.

¡Aquí no ha muerto nadie!

Sin embargo, esta noche tengo que hablar frente a una caja negra insepulta... y todos esperáis que yo diga ahora aquí unas frases rutinarias y sentenciosas de la muerte... Pero si yo no creo en la muerte tampoco.

---

* El gran poeta de España y de América ha entregado para su publicación, estos fragmentos de la conferencia que dijo hace varios días, en las Galerías Excelsior de la ciudad de México, en honor del gran poeta de América y de España.

¡Ni en los responsos ni en la muerte!
¡Oh vieja desdentada con trenzas de ceniza, escondida en el manto negro de la noche!...
¡Si no te hubiese cortejado tanto el hombre!
¡Si no te hubiésemos vestido con los oscuros atributos de los dictadores implacables!...
¡Si no te hubiésemos sentado en ese trono imperial de mármol negro!
¡Si no te hubiésemos construido tantos estuches, tantas carrozas, tantas ciudades de panteones insolentes!
¡Si no te hubiésemos puesto entre las manos ese cetro, esa guadaña, ese bastón de mariscal con puño de pico de cigüeña!...
¿Quién se atreve a escupirte si tienes en las manos el gran navajón inmisericorde?
Pero... yo no te temo.
¿Y si los muertos fuesen los vivos y los vivos los muertos?
¿A qué lado del puente habita el hombre?
¿Aquí... entre el barullo de los trajineros
o allá.. en la otra orilla?...
O en la ribera de los sueños?...
La guadaña... ¿es un puente entre los muertos y los vivos
o entre los vivos y los muertos?
Y en la puerta del mundo
junto a la fortaleza del misterio
el centinela grita: ¡Eh... alto!... ¿Quién vive?
y el poeta responde: ¡Yo...! ¡¡el muerto!!
Vete de aquí vieja ladrona de labios invisibles...
Vete de aquí con el aullido de todos los perros de la
tierra... Los perros te conocen muy bien. ¡Vete!
¡Aquí no ha muerto nadie!

Al que vamos a enterrar es un poeta... Está ahí tendido...
pero no está muerto.
¿Está mudo?... ¡No está mudo!
Un muerto no habla, ni canta... y este poeta sigue
hablando y cantando.

Todo gran poeta sigue hablando y cantando después del salto mortal...

Y si éste habla y canta... *no está muerto.*

Y si no está muerto yo no he venido aquí, como un sochantre cualquiera, a farfullar, lúgubremente, el último responso.

¡Que se lleven los oboes y descuelguen la guitarra!... *¡Voy a cantar!*
El muerto va a cantar su canción inmortal.
Yo le presto ahora mi garganta...

Claro... que él tenía otra voz... No hemos perdido su canción... pero hemos perdido su instrumento. (Algo se ha llevado la ladrona)... Como él recitaba sus versos no he oído recitar a ningún poeta hispanoamericano... Y algunos, como Alfonso Reyes y Nicolás Guillén, son maestros en este modo lírico de decir, que es el susurro o el lamento del verbo cuando va a elevarse a la canción... Y si ningún poeta americano podrá recitar nunca sus luminosos versos cargados de esperanza, como él, menos un poeta español viejo y ronco como yo que sólo ha sabido cantar desesperadamente al polvo.

Los poetas hispanoamericanos son poetas del limo y del barro, poetas constructivos que trabajan alegres y llenos de entusiasmo para levantar la nueva casa de mañana... Los poetas españoles son poetas del viento. Cuando la casa se ha derrumbado hasta el polvo, hasta el desierto y su huésped, su habitante es tan sólo un fantasma, queda un viento solitario y ululante que busca el limo y el barro organizado otra vez para poder articular la palabra. Es el verbo que cabalga en el viento, que va y viene por la tierra buscando una casa. En hispanoamérica ocurre el encuentro de este fantasma con la arcilla blanda y primera de la creación otra vez...

¿Por qué digo esto?... ¿de dónde me viene estas voces?... ¿Son restos de un sueño oscuro, o la expresión de un viejo cerebro sin defensas?

Haré un gorro de papel con la cuartilla donde he escrito estas palabras y me lo pondré en la cabeza como un loco...

Tal vez todo este discurso no tiene concierto...

¡Pero si tampoco es un discurso!...

¿Por qué me habéis hecho hablar en estos funerales?... Seguiré como pueda...

Yo no tengo esperanza, pero me regocija que otros la tengan. Andrés Eloy Blanco es un ejemplo *vivo* de esperanza... Y leyendo y recitando sus versos siento que un día me iré para volver con una nueva canción.

Desde hace algunos años, la vieja, religiosa y militante poesía española ha hecho su nido en el árbol gigante y frondoso de América... pero los poetas que huimos de los aleros de las

abadías castellanas, de los palacios señoriales y de los surcos de las secas mesetas andrajosas no hemos aprendido aquí la nueva canción de la Esperanza... ¡Y nos gusta oír cantar de esta manera!

Cuando Andrés Eloy Blanco estuvo en España, hace ya más de 30 años, todos le aplaudieron aquel gallardo modo de decir donde ponía tanto amor para la pobre, vieja... y chocha "Madre Patria". Entonces fue cuando le premiaron aquel poema *Canto a España* con un glorioso y pingüe galardón que no había alcanzado nunca ningún poeta peninsular... Y fue la Academia Española, la vieja Academia Española de la Lengua quien le honró... Y Andrés Eloy apenas tenía entonces veinte años.

Era una voz de bronce la suya y una canción de oro aquel poema. Yo no estaba por aquellos días en España; pero supe luego por la boca de otros amigos revolucionarios, entonces revolucionarios estéticos, ultraístas iconoclastas, censores exigentes, de esta su gloriosa aventura.

Es un poema largo de juventud, casi de infancia. En él se dicen muchas cosas brillantes y halagadoras para la España heroica y antigua y otras de circunstancias nada más que tendríamos ahora que tachar... ya las ha tachado la historia... pero siempre se salvarán otros versos. Después de escribir a América desnuda, sola y muda en este mar lejano y desconocido dice el poeta:

"España... esa era América cuando llegaste tú...
Su palma estaba sola bajo el celeste azul...
Su luz no era reflejo sino lumbre de estrella.
Presintiendo tus cruces... ya había visto ella
cien calvarios sangrando bajo la Cruz del Sur.
Sangre había en sus montes y en sus llanos...
Y tú fuiste hacia ella con un mundo en las manos.
América, desnuda dormía frente al mar...
Y la tomaste en brazos (como a un niño) y la enseñaste a hablar...

Yo he intercalado aquí "como a un niño"... Al copiar el verso se me ha escapado sin querer... y como no rompe el ritmo ni hincha, ripiosamente el verso lo he dejado correr. El mismo Andrés Eloy tiene la culpa de esta intromisión. Luego lo explicaré. Cuando ahora leo y recito así este verso:

"Y la tomaste en brazos *como a un niño*... y le enseñaste a hablar"... se me llena la sangre de emoción y de orgullo, se me

agarrota la garganta y tengo que morderme la carne para no llorar... Porque uno... ya no es español... ya no es nada... un fantasma... Pero fue una ramita de aquel árbol ibérico imponente de donde se sacaron las tablas para escribir el alfabeto, la palabra y el verbo que después trajeron aquí los guerreros negros y los frailes blancos. Y también trajeron una cruz de madera sacada de aquel mismo árbol, una cruz muy grande de donde salieron otras cruces que aquellos hombres clavaron en todos los templos de esta tierra, para decir con ella *al niño mudo y medroso de América*, que ya no tenía que dar su sangre en holocausto por los terribles dioses aborígenes porque había nacido un dios amoroso, al otro lado del mar que había dado la suya por todos los hombres de la tierra.

"Y la tomaste en brazos, como a un niño... y la enseñaste a hablar..." *Y también a rezar...*

Porque ese verbo singular y glorioso con que ahora se habla en México... lo había inventado Castilla, para hablar con Dios. Habían trabajado en él los Santos y los guerreros de la España medieval y los poetas teológicos y metafísicos, para escribir el evangelio del Quijote y regalárselo todo después al Niño Mudo hispanoamericano que un día ha de entrar en la historia como un rey... A veces veo a América, a esta nuestra América como el príncipe heredero del mundo y a España como su viejo ayo y su mentor. Y si os parece que exagero digamos como su primer maestro de escuela nada más. Le enseñó el abecedario, unas cuantas canciones y unos símbolos. Se le olvidó enseñarle la tabla de multiplicar... Pero ahora tiene otros maestros que saben hacer de un poeta, un economista.

Antes había en México, por ejemplo, más poetas que mendigos. Ahora hay más economistas que poetas y mendigos juntos... Pero todo esto es fugaz. Se irá igual que su actual nacionalismo chovinista. Son enfermedades de la infancia de un pueblo, como el sarampión o la escarlatina. Dentro de dos lustros (dos días en la vida del hombre) en la plaza más grande de México habrá una estatua de Cortés... y enfrente otra de Sahagún por ejemplo. También España es mestiza: La del amor y la crueldad... La de los duros soldados de Marte y la de los tiernos soldados de Cristo.

Políticamente ya no soy español, pero tengo que defender mi sangre antigua y generosa... Y todo el consuelo de esta sangre en el fatal derrumbe de sus huesos, es ver a América como un niño, como un hijo pequeño, pequeño todavía y

del que la madre vieja y cansada ya, sin ganas de defenderse de las injurias de una historia enemiga, aguarda su defensa. Crecerá América como el Cid de las mocedades para... no diré ya vengarla, porque si el mundo se salva un día es por que camina hacia una tierra sin venganza, sino para que las personas, los pueblos y las hazañas generosas se pongan en su lugar. Confiemos en que... en la historia que escribían los dioses y que será distinta a la que han escrito los hombres, aquella España tenga su sitial de oro en la gloria de los hombres y los santos.

Me estoy perdiendo en comentarios y divagaciones y enterneciéndome como no me había ocurrido antes. Todo por culpa de un verso de Andrés Eloy Blanco. Buen verso, amigos, aquel que nos lleva largamente a discurrir y meditar. Sobre un verso solo de *El Cantar de los Cantares* se ha escrito un libro entero. Sobre este verso de Andrés Eloy Blanco se podría escribir una nueva Historia de España.

Pero Andrés Eloy Blanco no es un poeta español ni rabiosamente españolista. Es un poeta criollo que cada vez se va haciendo más mestizo. Al final será el poeta más equilibradamente mestizo de la América española. Más equilibradamente digo porque las dos sangres que lleva ya no luchan ni se embisten dentro de su pecho como el encuentro de dos ríos contrarios y el péndulo está parado en la calma de la fría fusión y del remanso. Todo esto lo ganó Andrés Eloy en aquel viaje a España donde dejó todos los posibles rencores que pueda tener un hispanoamericano hacia la pobre, vieja y chocha "Madre Patria"... El poeta que un día iba a escribir el *Canto a los hijos,* vio que España era una matriz seca y triste, pero la amó en la resignación de su generosa maternidad. Y ella, que había sido la madre más fecunda en pueblos, en héroes y en santos, ya con sus pupilas casi ciegas, apenas pudo ver al nietô que llegaba de Venezuela, de la Venezuela de Bolívar, pero se regocijó oyéndole cantar con aquel impulso ingenuo y amoroso... Luego, cuando retorne a su patria americana Andrés Eloy Blanco le dirá con orgullo a los indios llaneros y montañeses, y más tarde a sus hijos que la abuela, la *Gran Abuela, la Abuelona,* le había besado en la frente como a los santos de otros tiempos y a los mejores poetas del solar.

En Venezuela, España es lo que cuentan los poetas indígenas, mestizos y criollos... no lo que dicen los nacionalistas enconados y lo que refiere la propaganda bastarda de los mercaderes de la historia.

En Venezuela, España es lo que dice Andrés Eloy Blanco... Y el venezolano es un mestizo tranquilo ya en su sangre... con odio sólo para el tirano y con amor sólo para la libertad... ¡A qué inventar rencores bajo la sombra venenosa de la calumnia!

Y ahora vamos a cantar Andrés Eloy. Tomaré una estrofa de tu *Canción a América*. Tú pondrás la letra y yo la voz. Debía ser un grupo coral el que cantase y donde yo no fuese más que una nota o un número... debía ser un coro donde a mi lado estuviesen el indio, el mestizo y el criollo. Yo soy otro criollo, el nuevo criollo o tal vez un mestizo, el gran mestizo hijo legítimo del verbo de España y del viento telúrico de América, cargado de semillas invisibles y de designios misteriosos.

No quiero ser un extranjero ni un intruso en este coro. No llevo en los bolsillos una cédula que justifique mi nacimiento en tierra americana, pero que me saquen la sangre y si no tiene el sabor ancestral y actual del viento aquilino de esta meseta, que me quemen los pies como a Cuauhtémoc. Y los huesos de Cortés que no los busquen en los nichos mortuorios de los cementerios de la República: están en mi esqueleto... Soy tan mexicano como el misionero y el conquistador... La cosa es clara y me rebelo cuando un aduanero mexicano me pregunta quién soy, de dónde vengo y cómo me llamo...

El viento, el Verbo, vale tanto como la tierra por lo menos... No discutamos sobre el valor de nuestra carne indisoluble que está hecha de los dos. Mestizo soy como el mexicano de mañana... Mestizos somos todos por fuerza del viento y por el milagro del amor... Y después de todo no hay más que mestizaje en la historia del hombre. De arcilla y de soplo está formado... y en dosis muy diversas es una mezcla extraña de la bestia y del ángel. Ardía en ganas de decir esto y no encontraba la ocasión. Éste es el momento. Porque ahora es cuando yo necesito una carta de mexicano o de mestizo para cantar en el coro con Andrés Eloy Blanco y con todos los poetas de la América española.

Tomaré una estrofa nada más de su *Canción a América*, la de *El Verbo Americano*.

El Verbo americano no es simplemente un nombre;
él existe de un modo sofocante y fatal,
existe porque un día una mujer y un hombre
cruzaron en dos verbos su pecado mortal.
Existe dondequiera

que fluya la ternura de una copla llanera;
donde, irrumpido del palmar lejano,
en tanto que la noche sus tintas acrecienta,
alce un toro lunático de la luna del llano
la media luna de su cornamenta.
Existen mientras puedan llenarse unos oídos
de susurro de pampa y explosión de torrente,
dondequiera que un potro y un jinete fundidos
puedan mirar a Apolo y a Pegaso de frente.
Existe en la llanura verdecida
que a los cuatro horizontes se dilata y se pierde,
por donde pasa un gaucho, a toda brida
como un dado que rueda sobre el tapete verde.
. . . .
en el Ande impasible y en la pampa sonora
donde se hace más lenta la marcha de la hora;
en el árbol inmenso, envejecido,
y en el ave que al árbol la canción de su nido
como una flor colgó,
en fin, existe en esto que salta de mi mano,
y pues yo mismo siento que soy americano,
existe dondequiera que sientan como yo!

Existe dondequiera que canten como tú... En dondequiera que ese verbo de Castilla llevado por el viento, prenda en las ramas del gran árbol de América y se produzca el milagro de las rosas nuevas que salen del injerto. Fruto de gran injerto el tuyo Andrés Eloy, porque amas por igual tu sangre llanera y tu ascendencia castellana, porque sabes cuánto le debes al romancero y al viento de las llanuras y las grandes selvas de Venezuela. "Soy un hijo del Cid y de Bolívar", confesaste un día con orgullo. Te pareces a Bolívar en verdad... Un Bolívar de perfil te ha dicho Alfonso Reyes. Y a un indio del Orinoco... pero de frente te pareces más a Pedro de Gante. Mestizo es tu abolengo y tu destino. Como el del pueblo mexicano y como el de toda hispanoamérica.

. . . .

Y ahora quiero hablar de tu gran libro Giraluna... Toda tu poesía hasta aquí no había sido más que una preparación, una disciplina política para escribir estos versos. Es tu testamento. El legado que dejas a tus hijos, a tu pueblo y a hispanoamérica... Es un libro del dolor y del destierro. El destierro

tiene una gubia como aquella que usaban los imagineros españoles para tallar los cristos... y que va puliendo y afinando las líneas de la cara hasta que están listas para el vuelo. El destierro te hizo más enjuto. Ya estabas como el siervo y como el santo. Parecías un novicio de novicios que flagelaban con el rebenque del llanero y con las disciplinas de los penitentes. Pero el destirro te acercó más a Dios... y a los hombres... y a la poesía... y al amor.

Así empieza Giraluna:

> Tengo dos hijos, tierra; tengo dos hijos, cielo
> el andar que buscaba para el último paso,
> las alas que pedía para el último vuelo.
> Tengo mis dos pastores, igual que Garcilazo
> ....
> Seis años cuenta ahora mi charro turbulento,
> ocho mi niño tácito, mi sabio taciturno:
> aquel hice de chispa. Y éste de pensamiento.

A estos dos hijos les dices tus versos junto a la ventana abierta para que el viento los lleve por el mundo y los oigan todos los hijos de la tierra.

> Buenos días, hijos míos,
> mis pequeños amigos, mis mejores amigos,
> ....

Y cuando en el *Canto a España,* dices a la Gran abuela: "Y levantaste a América en tus brazos y la enseñaste a hablar"... Yo añadí *como a un niño* porque te veía levantando en tus brazos a tus hijos y enseñándoles tu cartilla poética y tu credo de amor. Y cuando he dicho que te parecías a Pedro de Gante es porque te veía como a él enseñando "Castilla" a los niños indios desamparados y arrancados de sus dioses después de la conquista...

> Y el santo que tiene la espada en la mano
> ¿qué santo lo será?
> —El santo Santiago...

así aprendían el idioma y la doctrina con el beato franciscano. Y cuando tú les dices a tus hijos:

Esta tarde al regreso de la escuela hablaremos
de cómo puede el aire con la tierra,
de cómo puede el hambre con los días,
de cómo puede el frío con la piedra,
de cuánto pesa una montaña de oro
y de cómo el dolor puede con ella...
de cuán pesada es la pobreza humana
y de cómo el amor la lleva a cuestas...
de cómo tiene el pescador del río
un pie en el río y otro pie en la estrella...

Cuando tú le dices a tus hijos esto les estás dando una gran lección de poesía y de bondad... A tus hijos... y "a todos los hijos del planeta". Porque tús has dicho también:

Cuando se tiene un hijo,
se tiene al hijo de la casa y al de la calle entera,
se tiene al que cabalga en el cuadril de la mendiga
y al del coche que empuja la institutriz inglesa
y al niño gringo que carga la criolla
y al niño blanco que carga la negra
y al niño indio que carga la india
y al niño negro que carga la tierra.

Cuando se tiene un hijo, se tienen tantos niños
que la calle se llena
y la plaza y el puente
y el mercado y la iglesia
y es nuestro cualquier niño cuando cruza la calle
y el coche lo atropella
y cuando se asoma al balcón
y cuando se arrima a la alberca;
y cuando un niño grita, no sabemos
si lo nuestro es el grito o es el niño,
y si le sangran y se queja,
por el momento no sabríamos
si el ay es suyo o si la sangre es nuestra.
. . . .
Y cuando se tienen dos hijos
se tienen todos los hijos de la tierra,
los millones de hijos con que las tierras lloran,
. . . .

los que escaparon de Herodes para caer en Hiroshima
entreabiertos los ojos, como los niños de la guerra,
porque basta para que salga toda la luz de un niño
una rendija china o una mirada japonesa.

Cuando se tienen dos hijos
se tiene todo el miedo del planeta
todo el miedo a los hombres luminosos
que quieren asesinar la luz y arriar las velas
y ensangrentar las pelotas de goma
y zambullir en llanto los ferrocarriles de cuerda.
Cuando se tienen dos hijos
se tiene la alegría y el ay del mundo en dos cabezas,
toda la angustia y toda la esperanza,
la luz y el llanto, a ver cuál es el que nos llega,
si el modo de llorar del universo
o el modo de alumbrar de las estrellas.

Es un libro lírico e infantil, lleno de ternura y de amor por el niño y por el hombre. Será un libro inmortal. Y aquí esa vieja ladrona con trenzas de ceniza nada tiene que hacer...

Dila tú ahora, Andrés, esto que yo la he dicho muchas veces:

Eh muerte... ¿quién es el último que habla?
¿el sepulturero... o el poeta?
He aprendido a decir: Belleza, luz, amor y Dios
para que me tapen la boca cuando muera
con una paletada de tierra?
¡No!... Estoy aquí... Me iré y volveré mil veces en el viento
para crear mi gloria con mi llanto...

Y recuerda lo que te dice Alfonso Reyes:

Y el triunfo será de quien
convierta en canto el gemido.

¿Lo veis... lo oís... lo habéis oído? ¡Aquí no ha muerto nadie! Y esto no es un responso, amigos míos... Es simplemente una canción.

JUAN RAMÓN JIMÉNEZ EN ITALIA

Por *Donald F. FOGELQUIST*

"POSTÉRITÉ contemporaine", dijo un escritor francés al hablar de los valores que encuentra el crítico en una obra de su tiempo pero de otro país. Expresión acertada, porque de igual modo que el tiempo aclara lo que se confunde en la contemporaneidad, la distancia ayuda a percibir lo que no se distingue por su cercanía. El que mira las cosas desde muy cerca no suele ver sino un lado, o una faceta de ellas, mientras el que está un poco alejado es capaz de abarcarlas, enteras, en su vista. Uno las concibe como fragmento, otro como unidad; lo que para uno no tiene forma ni proporción para otro tiene armonía y belleza. Una estatua, si estamos bastante cerca de ella para poderla tocar, puede parecernos tosca, y vulgar, pero apartándonos un poco nos damos cuenta de la gracia y hermosura de sus contornos. Y una montaña puede parecernos —según la distancia que nos separa de ella— una enorme masa de tierra y piedras pardas, amorfas y feas, o un delicado perfil sobre un fondo de transparencia azul de ensueño.

El crítico extranjero, en muchos casos, ve lo que no ve el compatriota del escritor, y acierta cuando éste yerra. Whitman escandalizó a la mayoría de sus conciudadanos, mientras los extranjeros vieron en él a un gran poeta. Durante su vida Heine fue acogido con más entusiasmo, y tuvo más prestigio, en Francia que en Alemania. La influencia de Poe habría sido mucho menos universal si Baudelaire no hubiera revelado su estética al mundo.

A primera vista, el caso de Juan Ramón Jiménez parece distinto, y hasta opuesto, a los otros citados aquí. A los dieciocho años ya cundía su fama por España. Rubén Darío, en su apogeo ya, se dio cuenta de que el joven andaluz era un poeta excepcional, le llamó a Madrid, y le impulsó a seguir en la carrera que tan propiciamente había iniciado. Y Juan Ramón Jiménez, con singular devoción a la poesía, creó una sucesión

nunca interrumpida de hermosas obras poéticas, como joyas de luz que se fueran ensartando en un hilo de oro. Con cada libro que publicaba crecía el número de sus devotos. Hoy, después de más de cincuenta años de ejercerse, su influencia sigue vigorosa en todas partes del mundo hispánico. Pero en la crítica, sobre todo la del país de origen de un autor, se oye siempre, entre las voces que aprueban, algunas que disiden. Diferencias de conceptos estéticos pueden dar origen a honrada crítica adversa pero el amor propio ofendido y la envidia deben ser los causantes de la crítica perversa. Puede pasar, por ejemplo, que el que no penetre al fondo de la poesía de Juan Ramón Jiménez le tache de difícil u oscuro, pero el que por razones menos francas le llame "cursi" (absurdo máximo) no habla con honradez; ni lo hace el que llene las columnas de revistas con agravios personales dirigidos contra el poeta. Esto le ha pasado a Juan Ramón Jiménez.

Para llegar a una justa valoración de la obra de Juan Ramón Jiménez no se podría encontrar crítica más provechosa que la que se está escribiendo actualmente en Italia. Muy conocido y comentado es el florecimiento de la literatura italiana de postguerra, y en este período de empuje creador, los italianos han "descubierto" a Juan Ramón Jiménez y sienten por su obra el entusiasmo de los que tropiezan inesperadamente con un tesoro.

Uno de los primeros críticos italianos contemporáneos que se ocupa seriamente de la obra de Juan Ramón Jiménez es Carlo Bo. Es de los primeros y de los mejores. Bo ha seguido la evolución poética de Juan Ramón Jiménez hasta su plenitud. No se ha detenido en ninguna etapa —romántica, colorista, impresionista, llámese como se quiera— sino que se ha propuesto descubrir el secreto del proceso creador del poeta, en su madurez; proceso de intuición milagrosa y reflexión, o como el poeta mismo ha dicho, "lo espontáneo sometido a lo consciente".

"La imagen se consuma en toda su dimensión, no está intentada por una impresión, por el azar de iluminación... busca en toda su posible verdad la definición de las cosas.

"... espontaneidad no significaría para él más que el resto de un largo y profundo cotejo, la posición segura de su verdad... Se siente con cuanta precisión, con cuanto respeto procede ante una verdad insustituible ... facultad de restablecer a cada hallazgo la propia presencia.

"...es preciso que su poesía sea reconocida en el tiempo mismo de su nacer: nace siempre de la espera, del deslumbramiento de su alma, pero aparece incierta, tímida o demasiado segura. Finalmente, exacta al orden de sorpresa que dirige su alma. A la interior madurez, lenta y suspensa, responde la creación nueva sobre el papel".[1]

Rinaldo Froldi, traductor de *Animal de fondo,* último libro de Juan Ramón, precede su traducción con un estudio general de la obra del poeta. Comenta brevemente sus libros más representativos, señalando los rasgos más distintivos de cada época en el desarrollo poético de Juan Ramón Jiménez. Pero a pesar de las divergencias, Froldi no deja de ver la unidad del todo, la identificación de vida y arte que persigue el poeta a través de toda su obra. El avanzar de Juan Ramón hacia una poesía siempre más pura y esencial corresponde a lo que Froldi llama la "ricerca di se stesso". Y esta búsqueda del poeta del misterio de su propia alma la representa Froldi como un círculo que se va restringiendo hasta llegar al punto *(Estación total)* de no poderse estrechar más. Ahora no le queda al poeta más camino que el que va hacia dentro, y éste es el que le lleva, en *Animal de fondo*, al pleno descubrimiento de sí mismo:

"Ed e cosí ch'egli mouve alla scoperta piena di sé: un impeto di giovanile entusiasmo acompagna la scoperta: la gioia irrompe con musica trionfale".

La introducción de Francesco Tentori a sus traducciones de la poesía de Juan Ramón Jiménez es mucho más breve que los estudios de Bo o Froldi pero Tentori también acierta en su análisis; en hermosas metáforas elucida la estética y la vida interior del poeta.

"La poesia di Jiménez e il viaggio all'isola segreta della purezza...

"Il simbolo pui securo per la poesia di Jiménez e il cristallo di giglio, cristallo de primavera, cristallo d'aria, cristallo di luce—, che ha la trasporenza dell'acqua e della luna".

Inoria Pepe estudia a Juan Ramón Jiménez en su relación con el modernismo, señalando su aportación a la poética modernista y comparándola con la de otros poetas. Juan Ramón, más que nadie, logra encontrar el valor recóndito y entrañable de cada palabra:

---

[1] Traducción de Isabel de Ambía.

"Nella lírica di Ramón Jiménez la parola ha valore per ciò che essa evoca di profondo, squisito, musicale, per i suggerimenti di colore che ne possono derivare, per il mondo occolto che può rivelare.

"...la bella parola, ha infatti nel pensiero di Ramón un valore assoluto: e il potere del poeta che con quella crea nuovi mondi, assurgendo cosí alla dignità degli dei".

Hay dos obras italianas recientes de carácter general que contribuyen mucho a la literatura crítica sobre Juan Ramón Jiménez. Una le sitúa entre los poetas de su siglo, la otra le estudia en la perspectiva de la literatura española entera. El primero de estos dos libros, *Poesia spagnola del novecento* por Oreste Macrì, es una de las antologías más completas de la poesía contemporánea de España. Abarca no solamente la generación de Juan Ramón Jiménez sino también la generación posterior a la suya. En la introducción crítica, el autor dedica varias páginas a Juan Ramón, a quien considera como "padre e maestro della poesia pura". Llama la atención al ascenso que comienza en Juan Ramón con el *Diario de un poeta recién casado* [2] y que culmina con *Animal de fondo:* "Mistici ascesi di purificazione e vittorio sul tempo e sullo spazio..." Como para confirmar la importancia que da a la obra de Juan Ramón, Macrì incluye en su antología una selección bastante extensa de su poesía, quizás la más extensa del libro.

En la *Storia della letteratura spagnola*, de Ugo Gallo, crítico con verdadera sensibilidad poética, Juan Ramón Jiménez es uno de los autores que se estudia más a fondo. Gallo tiene para el maestro español el elogio más ferviente: "per intensità e novità il maggiore tra i moderni e tra i viventi". Rubén Darío trajo a la poesía española una sensibilidad nueva pero fue Juan Ramón Jiménez que le dio su nota íntima y profunda y que la transformó purificándola: "...in Juan Ramón Jiménez tutto si interiorizza, la sua melodia toca i vertici di una essenzialità vertiginosa, cristallo e vena d'acqua, luce della luce, ha l'evindenza del sogno; il suo clima e il rarefotto il celestiale".

El afán de perfección artística de Juan Ramón Jiménez lo emparenta con Góngora, y su misticismo —lo más trascendental— con San Juan de la Cruz. Tiene, como éste, ardor e in-

[2] Publicado primero bajo este título; posteriormente bajo el de *Diario de poeta y mar.*

tensidad divinos. Señalando este parentesco y el carácter esencial de su poesía, Gallo le llama San Juan Ramón de la Luz, tributo merecido al gran poeta contemporáneo.

BIBLIOGRAFÍA DE ESTUDIOS ITALIANOS RECIENTES SOBRE JUAN RAMÓN JIMÉNEZ Y TRADUCCIONES DE SUS OBRAS

BO, CARLO, *La poesía con Juan Ramón,* Firenze, 1941. *La poesía de Juan Ramón Jiménez,* Traducción española de ISABEL DE AMBÍA, Editorial Hispánica, Madrid, 1943.

FERRARO, SERGIO, "Una nota sopra' Platero y yo", *Quaderni Ibero-Americani,* Torino, Dic. 1954.

FROLDI, RINALDO, "Introduzione a *Animale di fondo",* y traducción italiana de *Animal de fondo,* Casa Editrice Sansoni, Firenze, 1954.

GALLO, UGO, *Storia della letteratura spagnola,* Academia, Milano, 1952.

GASPARINI, MARIO, "Poesia di Juan Ramón Jiménez", *Poeti spagnoli contemporanei,* Publicaciones de la Universidad de Salamanca, 1947.

JOSÉ LEPERA, "Juan Ramón Jiménez, poeta spagnolo-elogio", *Vesuvio,* Napoli, 1928.

MACRI, ORESTE, Sielta di poesie in *Antología della poesia spagnola contemporanea,* Guanda, Parma, 1952.

MACRI, ORESTE, *Poesia spagnola del novecento,* Guanda, Modena, 1952.

PAMARESE, LUIGI, Alcune liriche in *"Poesia",* quaderno V, Mondadori, Milano, luglio 1946.

PEPE, INORIA "Caratteri del Modernismo spagnolo", *Quaderni Ibero-Americani,* Torino, Dic. 1954.

Platero, Traducción italiana de CARLO BO, Vallecchi, Firenze, 1943.

Platero y yo, prólogo y notas de G. M. BERTINI, Leonardo, Milano, 1944.

Platero ed io, Traducción y notas de S. PELLEGRINI, Ausonia, Siena, 1949.

TENTORI, FRANCESCO, *Poesi di Juan Ramón Jiménez,* versioni con testo a frente, Guanda, Parma, 1946.

"HISTORIA DEL CORAZÓN": HISTORIA DEL VIVIR HUMANO

Por *Concha ZARDOYA*

I. *Introducción*

HISTORIA DEL CORAZÓN, el más reciente libro de Vicente Aleixandre,[1] es una obra extensa y compleja en la que se trasluce el trabajo de varios años. Supone, desde luego, una renovación en la temática de su autor y, sin duda, asume capital importancia dentro del mundo poético aleixandrino. En rigor, todos sus libros anteriores referíanse al cosmos de un modo o de otro.[2] El tema de *Historia del corazón* —como su título indica— es el vivir del poeta y, a través suyo, del vivir del hombre. Abarca los ciclos de la vida humana en poemas que recogen recuerdos o vivencias de la infancia, de la juventud (la experiencia amorosa, esencialmente), de la madurez y de la edad última. No es un vivir elementalmente jubiloso, sino conscientemente resignado a su finitud. Transitorio vivir del hombre: *transcurrir* del hombre en el mundo. El cosmos se asoma a este libro sólo como fondo o trasfondo del existir humano, de las edades del hombre. Y cada poema se halla transido de esa consciencia de la fugacidad del tiempo y de la vida. Pero este *transcurrir* supone también un *revivir* a través del recuerdo. Así, en muchos de estos poemas —especialmente los que captan impresiones de la infancia y de la juventud— hay como un leve sello proustiano, con todo lo que éste implica de reviviscencia de lo fugitivo, de lo ido, a la vez, siempre actual y presente. Por otra parte, ese tono o acorde proustiano [3] también es evidente

---

1 VICENTE ALEIXANDRE, *Historia del corazón* (Madrid, Espasa-Calpe, 1954).

2 Véase mi ensayo "Los tres mundos de Vicente Aleixandre" (*Revista Hispánica Moderna,* New York, enero-abril, 1954, Núms. 1-2, pp. 67-73).

3 Mas téngase en cuenta que el intelectualismo de Proust no existe en Aleixandre, en el cual predomina siempre un apasionado vitalismo sensorial y anímico.

en la aprehensión de lo psicológico, cuyos estados corren paralelos o se identifican con el transcurso del tiempo y de la edad. El poeta desnuda sus reacciones vitales y psicológicas para mostrarnos que no se halla solo ante el mundo sino en medio de los hombres y que se siente dentro del gran corazón de la humanidad, o junto a la amada, a quien escruta en cuerpo y alma. Porque, por encima y por debajo de su órbita temporal, *Historia del corazón* está impregnada de una honda consciencia de la solidaridad humana —hondo zumo invasor— que alcanza el ápice máximo de su evidencia en la segunda parte del libro, según veremos.

Otra característica diferencia aún a este libro de los anteriores: los diminutos seres de la naturaleza que enfocaba dentro de la grandiosa totalidad cósmica y los veía a través de una lupa amplificante, aquí aparecen substituidos por una mano, la epidermis o el hueso que se palpa bajo ella. Y el cosmos se convierte aquí en la gran multitud que puebla el mundo: en la gran suma de hombres —destinados al mismo vivir y morir— a los cuales el poeta se descubre idéntico y por quienes eleva su canto. Así pues, aunque los objetos líricos evocados en *Historia del corazón* son diferentes a los que inspiraron su obra anterior, la actitud espiritual del poeta es la misma, ya que en todos sus libros contrasta lo inmenso con lo mínimo. Ayer y hoy, Vicente Aleixandre nos presenta esos dos planos de la realidad objetiva, no como zonas que nunca se tocan, sino integrándose y condicionándose. La visión totalizadora no desdeña la visión analítica. Lo humano individual se inscribe, por tanto, en lo humano universal.

Vicente Aleixandre traza, en *Historia del corazón,* la línea ascendente del vivir que no declina sino que, por el contrario, llega a culminar en la vejez: vejez no decadente ni caduca, vejez sabia, vejez plena de conocimiento, de aceptación y no de renuncias.

Sólo a causa de esa madurez —conseguida a fuerza de vida—, el poeta sabe que no es menester vivir *desesperadamente, angustiadamente,* sino en concordancia con los demás y *reconociéndose.* El mundo real no se contrapone al mundo poético, no se contrapone a él ni lo destruye; antes bien, lo condiciona. Vicente Aleixandre aprueba ahora lo que es y tal como es. No escapa como los místicos, sino que se *reconoce* en el mundo y en la multitud. Si no optimismo, su aceptación del mundo, del amor, de los hombres, de la vida y de la muerte, tales como son,

trasciende estoica serenidad. Y sólo ellos son, para el poeta, prueba existencial, seguro puerto, casi alegre reposo, clara conformidad de ser y haber sido. No huye *de* ellos, sino *a* ellos. La visión poética se convierte en realidad y no substituye a ésta. No hay misterios detrás o más arriba del mundo y del vivir: no hay paraísos ni infiernos al otro lado de la muerte. Y el poeta —el hombre— no renuncia a este mundo: lo acepta como es. Y no transfiere su ser a los demás, no se da a los demás —¿cómo podría?—, sino que se reconoce parte de ellos: parte de un gran todo. Su inmersión en la multitud no es entrega: es un total reconocimiento de sí mismo en lo otro, de su yo en el todo. No se trata de una *penetración* en la multitud: es una *compenetración* ontológica. No es tampoco un acto místico, una suspensión de sentidos, un éxtasis: es una comunión integral de la parte con el todo, una coexistencia del hombre —el poeta— con la humanidad toda, una participación en el indivisible vivir. Es un acto de aceptación de la vida tal como es, ya que el poeta no aspira a elevarla idealmente ni a transformarla en algo mejor. Pero tampoco se rinde ante ella. No hay nada negativo en su actitud. No hay ninguna renuncia, ningún olvido, ninguna huida, ningún desprecio. Nada hay que suprimir o hacer cesar. Nada se suprime y nada cesa, aunque todo pase. El poeta —el hombre— acepta lo que *aparece* y tal como aparece. Y en esta aceptación hay una soterrada alegría, más allá de toda congoja humana: un profundo, esotérico optimismo existencial. ¿No es esta aceptación una última y sabia forma de vida, una última y sabia forma de arte?

En este libro, por otro lado, Vicente Aleixandre dota al alma humana de cuerpo e historia. No es un proceso idealista, sino todo lo contrario: es una encarnación realista, un proceso creativo mediante el cual lo que *debía ser*, *es*. El sueño deja de ser sueño para trocarse en realidad vivida. He aquí el más alto grado del realismo: *real*-izar lo soñado. No huir a celestiales regiones o paraísos, sino hincar la vida en la realidad presente y sentirla transcurrir, ser. Más todavía: es el sueño de los sueños; el hacerlos posibles. Es un proceso contrario al platonismo, en que la realidad se salva en el más allá de los sueños y de lo ideal. Vicente Aleixandre *vive* la realidad, no la sueña. Y hasta *vive* la muerte —como veremos— en el poema que cierra este libro. *Vive* la realidad, sí, mas no por eso desciende de ese plano superior del poema en que siempre se transparenta la *realidad interior*. De este modo, la inmaterialidad del amor se cor-

poriza, se concreta, se *real*-iza. No nos hallamos, pues, ante ningún proceso quijotesco, ni ante *un más allá* del amor, sino, más bien, ante *un más acá.*

Si todo es efímero, desengañador, y por tanto invivible realidad, se puede crear otra realidad íntima que no es sueño ni ilusión, sino vivible realidad. Y el poeta la acepta de un modo total y ello equivale a haberla vivido, porque al crear nueva vida, se vive viviéndola, haciéndola. No es abdicar de la vida sino resignarse a ella: aceptarla. Y tal aceptación implica un triunfo de la realidad. Y no se trata de una realidad artificial, fingida, sucedánea, puesto que se vive sincera y ardorosamente, con una autenticidad tan legítima como la del realista vulgar que *copia* o *describe* la realidad que le rodea. Es más, casi podríamos afirmar que Vicente Aleixandre defiende y vive una mística de lo *real,* de lo que *es* y *está* aquí, *en este* mundo, ahora y siempre. Todo se cumple en este mundo: alma y cuerpo, vida y muerte. No hay otro mundo y no hay otra vida. El orbe y la existencia humana son algo cerrado, perfectamente limitado, sin fisuras por las cuales sea posible escapar a un no-mundo o a un vivir ultramundano. Nos hallamos, pues, ante una mística al revés —por decirlo de algún modo—, de sentido y signo realista, que aspira a temporalizar lo intemporal, a *realizar* lo absoluto. El místico ortodoxo encontraba a Dios en su corazón solitario, vacío de afectos y de pasiones. Vicente Aleixandre no admite tal soledad, la niega y se sumerge en la realidad del mundo y de los hombres para conquistar esa paz y esa alegría de ser en sí, en todos y en todo. No es un arrobo ni es un aniquilamiento nihilista: es una sublimación del vivir, una exaltación del *ser-total.*

De todo lo dicho se desprende que Vicente Aleixandre no es un poeta de espiritualidad vertical (valga la expresión de Pedro Salinas)—como Fray Luis de León (hacia arriba), como San Juan de la Cruz (hacia dentro)— sino de una espiritualidad que dimana horizontalmente: hacia las cosas y desde las cosas. No más arriba o más afuera de este mundo o el hombre. Todo ha de cumplirse o no —insistimos—, pero siempre *en* el mundo de lo real, ya sea en pasado, en presente o en futuro. Todo ha de ser reconocido por las manos de la carne o del alma —no hay límites entre ellas—, por nuestros ojos mortales o los del espíritu. Alma y espíritu no salen de este mundo: viven o vagan en él, porque no hay otro reino posible.

Se equivocarán los que sólo busquen pura anécdota biográ-

fica bajo la piel del verso, y darán prueba de completa miopía. A tales miopes les recomendaremos que se formulen la misma pregunta que se hacía Salinas: "¿Es la poesía de un gran poeta el reflejo de su vida, el espejo más o menos fiel de su existencia en el mundo?" Y les sugerimos la respuesta que el mismo gran poeta fallecido se daba: "No. Es el resultado, la consecuencia de su vida, por encima y por debajo de los acontecimientos de esa vida. Si el poeta trasladara simplemente a su poesía lo que le ha ocurrido, no escribiría poesía sino historia, memorias o un diario. Permanecería al mismo nivel de los acontecimientos. Pero la verdadera poesía se coloca por encima de los hechos y, aunque pueda brotar de ellos, es superior a éstos y los transporta a un plano donde sus contingencias se pierden y sólo queda la pura esencia".[4]

II. *Estructura. Formas métricas y estróficas*

Historia del corazón está concebida como un todo armónico, integrado por partes igualmente concordes en canon y extensión o con somerísimas diferencias, a imagen y semejanza de las edades del hombre. Todo está en ella sabiamente proporcionado y ordenado. La libre fluencia de las formas románticas —usadas siempre por Aleixandre— se remansa en cauces de parejo caudal y hondura semejante. Cada poema conserva su unidad propia, sí, pero se inscribe al mismo tiempo en una órbita, en una estructura, es decir, en una totalidad orgánica cuyos miembros se coordinan y actúan en perfecta simetría. No pierden éstos su intransferible individualidad, mas *funcionan* dentro de esa estructura que, como tal, es irreductible. Ello implica que poemas y partes *trascienden* hasta constituir el todo, afirmando así no su inmanencia sino su trascendencia. La materia que contienen —ya sea física o vital, de alma o espíritu—, se ordena en una gradación ascendente que termina en el pleno trascender. Los poemas y partes, pues, no se subordinan unos a otros, sino que se jerarquizan en una aspiración trascendente. Ningún libro de Vicente Aleixandre, anterior a *Historia del corazón*, presenta las nociones de estructura y trascendencia en tan íntima articulación. En ninguno hay como en éste una tan acusada voluntad de unidad, de coherencia, de consecuencia,

[4] PEDRO SALINAS, *Realty and the Poet in Spanish Poetry* (Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1940, p. 104).

de corroboración y de armonía, tan clara y tan lograda, siendo a la vez propósito y designio. Unidad que es conexión estricta y referencia a un centro: el corazón del poeta, el corazón del hombre. El libro ha sido delineado de antemano, previsto con anterioridad al momento —o momentos— de su creación, porque antes ha sido vivido. Y he aquí que es auténtica materia existencial, tejido mismo de la vida. Y de aquí su coherencia interna y externa. *Historia del corazón* es una afirmación no sólo de hombría sino de espiritualidad trascendente. La finalidad de tan acabada estructura es, precisamente, establecer su correspondencia plena con las edades del vivir humano: incluir, inscribir, integrar, completar, unificar y trascender cada poema en todos y todos en cada uno.

Cinco partes —cinco planos o cinco círculos— componen el libro. Las tres últimas están integradas por 9 poemas. La primera sección añade un soneto —única forma clásica de la obra— a los 9 poemas que la constituyen, a manera de epitafio fúnebre; la segunda reúne 11 composiciones: éstas son las únicas variantes de la estructura que, a causa de ellas, rompe lo que podría parecer rigidez arquitectónica más que expresión de vida simplicísima. Tal ruptura o, mejor, superación de estos "novenarios" poemáticos, liberta el ímpetu trascendente de las formas cerradas y rigurosas. Sobresalen así unas leves torrecillas que dominan el conjunto; y la más alta coincide con "La mirada extendida", cuyo alcance amplifica con su altura. Acaso sea ésta otra maravillosa correspondencia de fondo y forma.

Los títulos que encabezan las cinco secciones, son los siguientes:

I. Como el vilano.
II. La mirada extendida.
III. La realidad.
IV. La mirada infantil.
V. Los términos.

¿Por qué se ordenan de esta manera y no de otra? El estudio de la temática quizá pueda explicarnos más tarde la lógica interna de tal orden, al mismo tiempo que la significación de cada ciclo.

En cuanto a las formas métricas de *Historia del corazón,* su autor ha seguido usando —salvo en el caso excepcional de

un soneto—, como en sus libros anteriores, el versículo o verso libre, cuyo deliberado empleo se debe a lo que es casi obvio señalar: a su exacta adecuación con la representación poética, al perfecto paralelismo e integralismo entre la visión o vivencia y el ritmo que las expresa y contiene. Carlos Bousoño estudió magistralmente y en detalle las normas por las cuales se rige el versículo aleixandrino: descubrió, por ejemplo, que el núcleo fundamental de dicha forma métrica es el ritmo o los ritmos endecasilábicos; que Vicente Aleixandre asocia libremente ritmos de naturaleza distinta; que, entre tales ritmos, se destacan los hexámetros, los pseudohexámetros, los nuevos y los continuados; que existen, a veces, irregularidades en uno de los pies métricos que forman el verso, e irregularidades en la raíz absoluta del mismo. Y probó, con paradigmas suficientes, que el versículo era el metro perfecto para la expresión del movimiento, de la ondulación, del anhelo, de la serenidad y placidez, de la grandiosidad, etc., precisamente por sus libertades rítmicas y su fluidez.[5] Sin embargo, en *Historia del corazón*, aunque se cumplen en ella todos o casi todos los variados registros del versículo aleixandrino ya apuntados por Bousoño, parece ser —a la luz de un examen superficial— que Vicente Aleixandre extrema aún más las posibilidades del verso libre. Así, notamos que éste se alarga hasta un punto antes no alcanzado, pues en ocasiones sobrepasa las 36, 37 y 38 sílabas y hasta llega a las 40, en un prodigioso crecimiento de su *élan*, de su ritmo interior y de su finalidad expresiva. En otras, por el contrario, se adelgaza y se acorta hasta el mínimo: 2, 3, 4 y 5 sílabas. Todas las medidas métricas, de este modo, caben en el versículo de *Historia del corazón* y, en consecuencia, afinan y precisan hasta el asombro los dones expresivos. Vicente Aleixandre aprovecha la ductilidad eufónica y rítmica del verso libre, no de un modo caprichoso, sino en legítimo uso de una perfecta maestría, de un extraordinario dominio de las formas líricas. El versículo, entre éstas, no es la más fácil —como pudiera creerse—, sino la de más arduo manejo, precisamente a causa de su flexibilidad y fluidez, cualidades indomeñables para muchos poetas. De hecho Vicente Aleixandre supera todos los ensayos románticos y modernistas y adapta el verso y la forma

---

5 Carlos Bousoño, *La poesía de Vicente Aleixandre. Imagen. Estilo. Mundo poético.* (Madrid, Ediciones Ínsula, 1950. Capítulos XI-XIII, pp. 111-142).

libre a su música interior, a su vasto mundo de visiones. Necesitaba crearse una *forma natural* y lo ha conseguido plenamente. En él se repite el caso de Walt Whitman. Ambos tenían que buscar una forma poética holgada, adaptable como un guante o un traje propio, para vaciar o verter en ella el irrestañable caudal de una enorme y tremenda inspiración. Sólo la *ametría*, la *amétrica*, podía ajustarse a tan esencial necesidad, a tal urgencia expresiva. Ametría espontánea, sí, mas rítmica: un arte-poética sin afectación, que nace orgánicamente, consubstancial al espíritu de cada poema, al movimiento rítmico y a las exigencias de la imagen.[6]

Esta ametría de *Historia del corazón* también es evidente en las agrupaciones estróficas. Jamás hallamos —excepto en el caso del mencionado soneto— ordenaciones regulares y cerradas. Vicente Aleixandre combina las estrofas de sus poemas libremente, persiguiendo siempre esa ametría, mediante la cual es posible despeñar cataratas de luz y de sombra. No obstante, debajo de cada una de ellas late de continuo la pulsación de un metro impalpable y de una *medida* estrófica, el temblor de una música cuyo sentido se apodera del alma del lector. Vicente Aleixandre vierte sus visiones o su vivir con tanta intensidad y tanta precisión, que es en vano tratar de *pensar* en la forma y, menos todavía, analizarla, porque se tiene la seguridad *a priori* de que tal forma es perfecta, sea la que sea. La forma se diluye en el sentido y ambos brillan fundidos, pues han dejado de ser una entidad aparte: las palabras han dejado de ser sólo palabras, los versos han dejado de ser sólo versos, las estrofas han dejado de ser sólo estrofas y aún los poemas han dejado de ser sólo poemas, para ser algo semejante a corrientes eléctricas. Únicamente así es posible explicarse la tensión que gana todas las potencias de quien se ha entregado a la lectura de *Sombra del Paraíso* y de *Historia del corazón*.

He aquí el esquema estrófico de este último libro, bajo cuya aparente ametría y libre combinación de los versículos se transparenta —como trataremos de demostrar— una estructura clásica o, por lo menos, de sólida apoyatura rítmica y orquestal, un sistema de columnas —por decirlo así— sobre el que

[6] A este respecto, consúltese mi estudio crítico que sirve de prólogo a las *Obras escogidas* de Walt Whitman (Madrid, M. Aguilar, 1946, pp. 160-162).

se asienta toda la arquitectura del poema: (Algo parecido en suma, a lo que Bousoño demostró al estudiar el versículo aleixandrino).

I. Como el vilano.

"Como el vilano": 6-5-4-11-20-8 = 54 versículos
"Mano entregada": 7-9-10 = 26 versículos
"La frontera": 16-6 = 22 versículos
"Otra no amo": 14-9-4-8-8 = 43 versículos
"Después del amor": 9-20 = 29 versículos
"Nombre": 26-2 = 28 versículos
"Coronación del amor": 11-6-8 = 25 versículos
"Desde la larga duda": 12//7-5 = 12 + 12 = 24 versículos
"El último amor": 5-12-5//1-6-10-4//4 = 22 + 21 + 4 = 47 versículos
"Sombra final": soneto: 4-4-3-3 = 14 versículos

II. La mirada extendida.

"Ten esperanza": 23 versículos
"En la plaza": 3-6-7-4-3-4-5-8-4 = 44 versículos
"A la salida del pueblo": 6-11-2-12 = 31 versículos
"El poeta canta por todos": 2-12//12//14 = 40 versículos
"Vagabundo continuo": 12-3-4-1-4-1 = 25 versículos
"El niño murió": 1-1-1-1-1-1-1-1 = 8 versículos
"El visitante": 7-2-1-1-1-1-1 = 14 versículos
"El otro dolor": 10-12 = 22 versículos
"El viejo y el sol": 17-4 = 21 versículos
"La oscuridad": 6-2-5-3-3-11 = 30 versículos
"El niño y el hombre": 7-5-6//4-5-11 = 18 + 20 = 38 versículos

III. La realidad.

"La realidad": 6-4-4-4-4-3-1-10-7 = 43 versículos
"El alma": 20-16-14 = 50 versículos
"Tierra del mar": 8-12-7-5-3-9-3-4-5-3 = 59 versículos
"Tendidos, de noche": 5-28 = 33 versículos
"Mi rostro en tus manos": 18 = 18 versículos
"En el bosquecillo": 7-8-11-3-6 = 35 versículos
"El sueño": 10-5 = 15 versículos
"En el jardín": 1-10-6-7-6-11 = 41 versículos
"La certeza": 12-9-8-3-6-3 = 41 versículos

IV. La mirada infantil.

"Al colegio": 10-22 = 32 versículos
"La clase": 14-6 = 20 versículos
"La hermanilla": 11-6 = 17 versículos
"El niño raro": 3-2-2-2-2 = 11 versículos
" 'Violeta' ": 16 = 16 versículos
"El más pequeño": 17-5 = 22 versículos
"La joven": 32 = 32 versículos
"En el lago": 23 = 23 versículos
"Una niña cruzaba": 10-5-6 = 21 versículos

V. Los términos.

"La explosión": 12-8-18 = 38 versículos
"No queremos morir": 6-13-10 = 29 versículos
"Con los demás": 2-12-12-1 = 27 versículos
"Difícil": 9-15-2-6-2-2 = 36 versículos
"Comemos sombra": 10-8-8-6 = 32 versículos
"Entre dos oscuridades, un relámpago": 3-9-9-6 = 27 versículos
"Ante el espejo": 3-8-10-4 = 25 versículos
"Ascensión del vivir": 16-8 = 24 versículos
"Mirada final": 15-4-9 = 28 versículos

Procuremos hallar un sentido a estas cifras. En primer lugar, observamos que hay una minoría de poemas —cinco exactamente— que se vierten en un solo conjunto estrófico, sin romper el aliento rítmico y emocional ni un solo momento, dándose a nosotros como una totalidad indivisible. Pertenecen: uno—"Ten esperanza"— a "La mirada extendida"; otro —"Mi rostro en tus manos"—, a "La realidad"; y tres —" 'Violeta' " "La joven" y "En el lago"— a "La mirada infantil". La forma presenta en ellos, pues, una absoluta unidad de inspiración y expresión que se centra y concentra en sí misma.

Inmediatamente después, notamos que el libro encierra poemas de 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9 y 10 estrofas cuyo número de versículos varía según las necesidades de cada poema, y, casi de un modo general, tienden a sostenerle arquitecturalmente. Las estrofas no se precipitan torrencial y anárquicamente, sino de un modo consciente y hasta *ordenado*, sin que esto signifique —claro está— ninguna sujeción preconcebida a ninguna forma clásica predeterminada. No se trata de una avalancha ciega, ni tampoco de una rigurosa disciplina, ni de cánones estróficos

seguidos al pie de la letra. Nada de esto. Sin embargo, estas *libres* estrofas aleixandrinas trascienden leyes propias que no son ni demasiado rígidas ni demasiado laxas. A causa de ellas, el poema se sostiene esbeltamente por sí mismo, sin decaer o hendirse a trechos por falta de armonía rítmica y orquestal.

Si consideramos los poemas a la luz de este criterio, advertimos esas como *trasparencias* de cánones clásicos en casi todos ellos. Basta con que la puntuación y el contexto vengan en nuestra ayuda.

En "Como el vilano", si sumamos los versículos de la primera estrofa con los de la segunda (6 + 5 = 11), tenemos que componen una estrofa idéntica a la cuarta: el poema se apoya entonces en dos grupos de 11 versículos, columnas bastante sólidas ya para sostener lo que —en su fondo— ha de ser sólo "como el vilano".

En "Mano entregada", acaso por su brevedad, no hallamos ejes estróficos interiores, pero, en cambio, podemos ver que las estrofas —de 7, 9 y 10 versículos, respectivamente— presentan una forma *progresiva*, ascendente, al encubrir un impulso trascendentalizador que culmina en la última.

En "La frontera", el primer grupo estrófico puede descomponerse en dos (16 = 6 + 10), quedando así perfectamente equilibrada la arquitectura del poema: 6-10-6.

En "Otra no amo", la puntuación y sentido de la primera y segunda estrofas permiten fraccionarlas del modo siguiente: 2-6-6 y 1-8, módulos estróficos menores que se equilibran mejor con los restantes: 4-8-8. El versículo que queda solo, presta mayor dramatismo al conjunto, ya que justamente dice: "Al lado de esta muchacha veo la injusticia del amor". Es como una consideración filosófica que preside la primera parte del poema.

En "Después del amor", los 29 versículos que constituyen el poema, se reparten en dos grupos de 9 y 20: el primero sirve de preludio a esa "combustión" del amor en donde un cuerpo "dorado reluce". La *intensidad* de la segunda estrofa explica suficientemente su extensión.

"Nombre" presenta una estructura a la inversa de la anterior. Todo el sentido del poema se concentra en la primera estrofa —26 versículos—, pues la final —de 2— no es más que un susurro que ni siquiera se atreve a pronunciar el nombre que invoca.

"Coronación del amor" se nos da en una estructura estró-

fica un tanto inexcrutable —11-6-8—, acaso por la naturaleza misma del tema. Henos aquí ante una de esas formas que sabemos perfecta *per se*.

"Desde la larga duda", poema dividido en dos partes, muestra una cabal armonía y sencillez de elementos estructurales: 12//7-5(12).

"El último amor" equilibra debidamente cada una de las tres partes que lo integran: 1) 5-12-5; 2) 1-6-10 (6-4)-4; 3) 4. La segunda queda sostenida por dos grupos de 6 y dos de 4; el versículo que la inicia, se aisla de los demás precisamente porque casi le sirve de título y, al mismo tiempo, concentra sobre él toda la trascendentalidad de la amargura, amargura que desarrollará esta sección del poema. Los últimos 4 versículos que la constituyen, se relacionan en tono y significado con los de la tercera parte del poema y que, por esta razón, también son 4.

"Sombra final" es el soneto tantas veces mencionado y, por ser rigurosamente clásico, no exige comentario alguno.

En "En la plaza" es posible agrupar dos estrofas en una —3 + 6 = 9, 4 + 3 = 7 y 4 + 5 = 9— y desdoblar otra en dos elementos —8 = 4 + 4. El poema apoya su primera parte en armónicos grupos estróficos —9-7-7-9— y su segunda en la triple repetición de una estrofa de 4 versículos —4-4-4.

"A la salida del pueblo" puede aislar el primer versículo de su última estrofa para obtener un grupo estrófico de 11 versículos y el cual se emparejará con la segunda estrofa: sobre ambas se apoyará la arquitectura del poema, cuyos grupos estróficos resultarían ser los siguientes: 6-11-2-1-11. Con esta disposición, el verso aislado concentra sobre sí toda la filosofía del poema: "Mucho allí se podría aprender. De tristeza, de vida, de paciencia, de limitación, de verdad".

"El poeta canta por todos" es un poema de estrofas perfectamente equilibradas, pues permite sumar las que integran la primera parte, con lo cual su esquema estrófico resulta así: 14//12//14.

En "Vagabundo continuo", los cuatro grupos estróficos centrales se reúnen en una sola estrofa de 12 versículos, igual a la primera, y logran el necesario apoyo estructural del poema: 12-12(3 + 4 + 1 + 4)-1. El solitario verso final, al quedar en esta posición dentro del esquema estrófico, expresa algo infinitamente abierto: el vagar del hombre por la tierra ("Mas sigue ...").

"El niño murió" presenta una estructura perfectamente re-

gular de 8 versículos, independientes entre sí, individualizados: lo que presta al poema un ritmo que sugiere la muerte (como hondas notas, isócronamente repetidas, de una marcha fúnebre).

En "El visitante" advertimos que la primera estrofa de 7 versículos recoge todos los movimientos del poeta; que a éstos siguen acciones sincopadas, las cuales se suceden en el mundo exterior una tras otra hasta sumar la totalidad de 7, en exacta correspondencia con la estrofa primera. El poema, así, equilibra su estructura armónicamente: 7-7(2+1+1+1+1+1).

En "El otro dolor", el sentido hace posible desprender los 2 primeros versículos de la segunda estrofa, con lo cual tenemos dos grupos estróficos de 10 versículos cada uno, enlazados entre sí por otro de 2: 10-2-10. El gozne lírico entre ambas estrofas destaca una idea central del poema:

> Pero a veces he sufrido y camino de prisa, y he
> tropezado y rodado, y algo me duele.
> Algo que llevo dentro, aquí, ¿dónde?, en tu sereno
> vivir en mi alma, que blando se queja.

En "El viejo y el sol" cabe disociar la primera estrofa en dos, una con 4 versículos y la otra con 13. De este modo, el poema se apoya arquitecturalmente en el centro, mediante una gruesa columna de 13 versículos, y equilibra sus extremos: 4-13-4.

En "La oscuridad", por suma de grupos interiores, se transparentan dos estrofas de 11 versículos que sirven de columnas de apoyo.

La puntuación y la conexión interna de las estrofas permite, en "El niño y el hombre", sumar la segunda y la tercera de la primera parte, dividir la primera de la segunda parte y anteponer este grupo separado a la segunda estrofa, con lo que se logra una perfecta simetría estrófica: 7-11(5+6)//2(4-2)-7(2+5)-11 = 7-11-2-7-11. Las dos partes del poema se estructuran parejamente y, en ambas, el aliento poético es ascensional (de 7 a 11); una estrofa intermedia actúa como gozne y, a través de ella, el poeta invoca al niño, cuyo mundo se equivale con el del hombre en el poema.

En "La realidad", se nos transparenta una fuerte base estructural: dos grandes grupos estróficos y un eslabón intermedio que los une. He aquí el esquema: 18(6+4+4+4)-7(4+3)-18(1+10+7) = 18-7-18.

En "El alma", es posible desplazar los 6 últimos versículos de la primera estrofa y añadirlos al comienzo de la segunda, justamente porque sirven de unión entre el plano corporal y el anímico. La estrofa central encerrará el reino del alma, y de aquí emana la potencia de los versículos que la constituyen: 14-22-14.

En "Tierra del mar", entrevemos —por suma de los grupos interiores— cuatro columnas de 12 versículos y un apoyo menor al comienzo del poema: 8-12-12(7+5)-3-12(9+3)-12(4+5+3) = 8-12-12-3-12-12.

En "Tendidos, de noche", vislumbramos una adecuación perfecta de términos estróficos, si, fijándonos en la puntuación y en el sentido, fraccionamos el grupo de 28: 5-5-6-1-6-5-5. El versículo que se sitúa en el centro mismo, es el gozne que une los dos planos del poema.

La primera estrofa de "El Sueño" puede desdoblarse en dos. Entonces tenemos una estructura de clásica simetría: 5-5-5.

En "El jardín", si unimos el versículo inicial a la estrofa siguiente, el poema queda sólidamente apoyado por dos columnas de 11 versículos en los extremos, dos más débiles de 6 y una de 7 en el centro: 11-6-7-6-11.

En "La certeza", conseguimos dos columnas de 12 versículos, al principio y al fin del poema, si unimos las tres últimas estrofas; dos apoyos irregulares más débiles terminan de apoyar el conjunto: 12-9-8-12(3+6+3).

"Al colegio" permite desdoblar el segundo grupo estrófico y construir la estructura siguiente: 10-12-10.

"La clase" autoriza el desdoblamiento del primer grupo para constituir otro intermedio: 8-6-8.

En "La hermanilla" se repite el fenómeno anterior: 6-5-6.

En "El niño raro", la puntuación y el sentido nos autorizan para aislar el primer versículo del poema: "Aquel niño tenía extrañas manías". De este modo, se destaca en todo su valor y se constituye en arranque y base misma de todo el poema. El esquema queda así: 1-2-2-2-2-2.

En "El más pequeño", es posible verificar el desdoblamiento del primer grupo estrófico y aislar, en posición inicial, dos versículos: 2-5-5-5-5.

En "Una niña cruzaba", se desdobla la primera estrofa: 5-5-5-6. La estrofa final posee un versículo más acaso para imprimir al ritmo una mayor velocidad, pues el poema acaba así: "...despeñado desde el alto monte de mi delicia",

Tal vez a causa de una completa concordancia entre forma y contenido, no es posible entrever en "La explosión" ninguna base estructural clásica. Aquí, como en "No queremos morir", triunfa la forma romántica.

"Con los demás" se apoya en su parte central con dos grupos de 12 versículos: 2-12-12-1. El versículo final se alarga internamente por las acciones sucesivas que contiene, mas que han sido expresadas sincopadamente: "Todos callan. Los muertos. Los salvados. Vivimos".

El poema "Difícil" se polariza, internamente, en dos partes perfectamente isócronas. Basta descomponer los dos primeros grupos estróficos en agrupaciones rítmicas que la puntuación y el sentido autorizan:

```
2-2-5-2-2-5-6 - 2-6 - 2 - 2 = 36
 \|/   \|/     \|/  \|/
  9 \ / 9       8 \ / 8
     |             |
    18           18 + 2
```

Los dos versículos que terminan el poema, al ser una simple invocación de la amada, quedan como una simple nota final, como una resonancia.

El esquema de "Comemos sombra", descomponiendo los tres primeros grupos estróficos, sería perfectamente armonioso: 2-6-2-2-6-2-6-6.

En "Entre dos oscuridades, un relámpago", sólo es necesario descomponer la última estrofa para hallar esta ordenación estrófica: 3-9-9-3-3.

"Ante el espejo" ofrece una ordenación descomponible que, realizada, da el siguiente esquema estrófico: 3-3-5-5-5-1-3. El versículo que se aisla, fija en el tiempo la acción del poeta, intensificándola hasta un primer plano, realzándola y sublimándola.

"Ascensión del vivir" admite la fracción en dos de su primera estrofa para constituir tres grupos estróficos idénticos: 8-8-8.

"Mirada final" trasluce una subestructura muy peculiar. Si descomponemos la última estrofa y la primera, aislando de ésta un grupo de 5 versículos para situarlo en el comienzo del poema, resulta la ordenación siguiente, admitida, desde luego, por la puntuación y el sentido lógico: 5-10-4-4-5. La segunda estrofa —métricamente, suma de extremos— es como un fuerte bloque inserto en una forma armoniosa. En cuanto a su significa-

ción ideológica dentro del poema corresponde exactamente a una *parábola* —o algo semejante a una parábola— que intercala el poeta y sobre la cual se concentra gran parte de nuestra emoción.

III. *Temática*

1. *Como el vilano.* El poeta —el hombre— vive su juventud. Y, al mismo tiempo que vive, medita. Descubre que todo pasa, al transcurrir. El ser es una suma de momentos que fluctúan entre el quedar y el huir. La vida es algo entrecortado, vivido a sorbos: suma de *estares*, de momentaneidades. Jamás logra *ser* de modo definitivo y duradero. La vida es una serie de momentos sucesivos, suma de temporalidades. Pero el poeta busca *ser* siempre, ser sin tiempo. Esta ansia de superar la momentaneidad y temporalidad, insaciable en sí misma, genera su tristeza, su pesimismo. A Vicente Aleixandre no le bastan las esencias, sino que quiere *presencias* objetivas, permanentes y sin cambio, al alcance de su mano real, de sus ojos reales. La mirada platónica no le satisface y, claro, se queda insatisfecho. Tiene hambre de realidad, vital y anímica. Y quiere proclamar la única verdad de lo objetivo y, como no puede, se entristece, ya que no *quiere* substituirla por una realidad invisible pero superior que le contentaría si él se conformara con ella. No, el idealismo no le convence: quizá porque le parece una fuga de la realidad o el hallazgo de otra realidad sucedánea pero no *real*. Tampoco le basta una realidad metafísica. Ni tampoco se acoge a esa supra-realidad de lo divino.

"Como el vilano" es el poema que inicia el libro y la sección que lleva este nombre. Empieza con una definición esencial del amor, hermoso y triste a la vez:

Hermoso es el reino del amor,
pero triste es también.

La amada es transitoria: pasa y se queda; discurre, no como el río manriquiano, sino como el vilano, leve, dorado, voladizo. El reino del amor es breve, instantáneo, efímero. Apenas entregada, la amada se distrae con una nube, una rama, un pájaro. Y el amante, nacido para verterse sin término, ha de encerrarse en límites temporales. El amor destila caducidad: la presencia

de la amada —puesto que pasa y huye— es sombra de realidad. El amor es, pues, algo aparencial que, no obstante, acepta el poeta (y debe aceptar el hombre). De ahí su tristeza. Precisamente, porque su hermosura emana —en doble manera— de su fugacidad, de su instantáneo ser y no ser. Se entrega el cuerpo, sí, pero no el alma, que se escapa a un trasmundo de contemplaciones íntimas. Las formas del mundo conspiran contra el amor, en complicidad de eterna huida. El alma no se transfiere en el amor: tal cree Vicente Aleixandre. Y nos enfrentamos con una concepción anti-platónica, de profundo pesimismo brotado de la realidad humana que le ha tocado vivir al poeta. Éste siente la trágica transitoriedad del amor. No de todo el Amor, sino de *su* amor. Vicente Aleixandre —en esta parte de su libro— eleva *su* experiencia personal hasta un plano universal en el que se encuentran todos los desengañados o insatisfechos del amor, todos los no tocados por su gracia total y duradera, frente a su antítesis: el odio. Dulce tristeza la de este poeta que, en su juventud, no fue colmado por el amor, por el total amor, corporal y espiritual, divinamente humano, humanamente místico. Resignada aceptación, no obstante, de lo que ha experimentado transitorio: estoico pesimismo, serenidad que acepta lo irremediable:

...el amante sabe que pasa,
que el amor mismo pasa...

Pero el amor es, sin embargo, un "fuego generoso" que no cesa en el corazón del poeta, pero es incapaz de transferirse. De aquí su soledad que, por otra parte, agranda esa peculiaridad del alma al no poder transferirse. Y esta transitoriedad del amor se resume en el título y en el verso que encierra el poema: "como el vilano". Una forma de la naturaleza, un objeto real, mas apenas corpóreo, levísimo, eternamente transitorio, volátil. Esto es el amor, en la edad juvenil, para Vicente Aleixandre: vilano.

"Mano entregada". A través de ella, el amante palpa la piel, el calor que irradia la "carne dulce" y siente "el duro hueso insobornable" al cual nunca llega el amor. La epidermis le abre sus puertas sutiles y él entra en las venas: navega, se propaga, resuena por dentro del cuerpo. Pero el "hueso rehusa" su amor. Y el alma del poeta destila tristeza: la posesión de la amada no es completa. ¿No sabe engañarse o el impulso anímico es incapaz de llegar hasta el fondo del cuerpo entregado para

traspasar los huesos? Pero ¿no se incrustan, unos con otros, en el éxtasis del amor, y es casi imposible separarlos, desencajarlos después del éxtasis? Mas, para Vicente Aleixandre, el amor no es batalla imperiosa, anhelante, sino penetración dulcísima, despaciosa, secreta navegación, acariciadora resonancia, un flúido casi inmaterial. Así, los huesos son más de la muerte —¿rehusándose o rehusándolos?— que de la vida. Si la carne llega a un "instante lúcido", ellos son esa "zona triste" que "se rehusa", que escapa al amor porque es de la muerte, aunque el poeta calla su nombre.

"La frontera". Si antes era la mano el punto de contacto entre los amantes, ahora son los ojos. Pero, en ellos, el poeta ve retratada su soledad: sólo la piel de un cuerpo se le entrega, mas, a la par, es *frontera* inviolable tras la que se escuda la amada, "inasible, imposible, rehusada": "diosa". (¿Esconde, atesora, recata su alma porque sí? ¿O no la tiene? El poeta no resuelve esta duda, sólo besa la flor de la piel, la "suave encarnación" que le niega "delicadamente" a la que ama, remota, inalcanzable). No busca —como Salinas— ese más allá de la amada, su *transrealidad* —su alma o *trasalma:* se queda en su frontera finísima, perfumada, sutil, acepta sus límites, pero con tristeza.

"Otra no amo". Ahora sabemos qué le ha impedido traspasar aquella "frontera", llegar a unos huesos y arrebatar un alma: "aquella" no amaba al amante, el poeta. Y éste confronta ese no-amor con su amor, doliente, y con el de esta otra muchacha a quien él no ama pero que se le acerca humildemente:

Tú, en cambio, sí que podrías quererme;
tú, a quien no amo.

Se asoma —como antes hiciera con la otra— a su fina piel, a sus ojos, con piedad, mas fríamente. Y, entonces, comprende "la injusticia del amor", su engañosa apariencia, su honda tragedia. Y gime, gime, secretamente, de nostalgia por la "otra". Y besa a la pálida muchacha que no ama y, mientras la besa, la olvida. Ella, sin embargo, sonríe doliente. Con estas dos caras del amor, el poeta esboza la tragedia que implica el amor no correspondido.

"Después del amor". El amante acepta la *verdad* del cuerpo amado, después de haber ardido en llama. Si antes ignición, ahora reposo, veracidad de un cuerpo, donde persiste la vida de la amada. Y el poeta contempla y toca el desnudo, tiene con-

ciencia, otra vez, de que el amor es destrucción, no cósmica como en su libro de 1935, sino momentánea, y de la cual él es responsable, y, con él, todos los amantes:

> Momentánea destrucción el amor, combustión
> que amenaza
> al puro ser que amamos, al que nuestro fue-
> go vulnera...

Destrucción que, al cesar, revela la vigencia de la vida. Y el cuerpo amado es vaso perfecto de ese amor, en cuyo centro se abre la boca, "temerosa llave del recinto del fuego". Y el poeta —el amante— no indaga por el alma, sino que sólo constata que la vida existe. ¿Dónde? En el cuerpo amado, entregado, en reposo.

"Nombre". He aquí un poema bellísimo, casi incomentable. El nombre secreto de la amada —"otro es aparentemente tu dueño"— circula por la sangre del amante —el poeta—, habita su pecho, sube a sus labios y los ilumina, dorándolos. Nombre callado, voluptuosamente callado,

> continuo, dulce, lento, sensible sobre la
> lengua...

y, luego, delicadamente devuelto y guardado en el pecho.

"Coronación del amor". El rapto gozoso del amor ha borrado paredes: ha trascendido a la luz del día, a la perfección del cosmos. El amor es ahora un paraíso; el poeta niega que sea destrucción. Besos, dicha, todo: luz cálida, propagadora, conmoviendo los árboles, coloreando las nubes, y, luego, serena, coronando las frentes. El poeta convoca a los humanos para que contemplen a "los dorados amantes", claros como el día, elevados por la luz de "alas altísimas". Y vemos la "corporal unidad, hecha luz trastornada..." ¿Dónde se halla el poeta? ¿Dentro o fuera de esta coronación nupcial? ¿Contemplativo, sacerdotal u oficiante en el rito supremo? Callemos las preguntas. Extasiémosnos. ¡El amor no destruye aquellos labios purísimos! Si reflexionamos, advertimos que Vicente Aleixandre ha venido describiéndonos —viviéndonos— y presentándonos toda una serie de afirmaciones y negaciones, con el propósito de adentrarnos en el idioma natural del amor, tan rico en antítesis.

"Desde la larga duda". Poema del sí, poema del no, anverso y reverso del amor. Certeza del sí: la del que se sabe querido y besa "fuerte" y de verdad, y abraza "la cintura tenue". Certeza del no: la del que se sabe sin esperanza y, entonces, odia con

> Odio concreto
> que no es amor confuso,
> amor turbio,
> amor oscuro
> y sucio.

Con odio que esfuma la belleza y esfuma la dicha. Con odio de copla andaluza.

"El último amor". El poeta vuelve a ser sujeto del poema, creador padeciente, criatura desamada. Y el poema es dramático, desconsolado. Y es poema para muchos y de muchos. De aquí su fuerza heridora. En gemido y susurro comienza:

> Amor mío, amor mío.
> Y la palabra suena en el vacío. Y se está solo.
> Y acaba de irse aquella que nos quería. Acaba
> de salir. Acabamos de oír cerrarse la puerta.
> Todavía nuestros brazos están tendidos. Y la voz
> se queja en la garganta.
> Amor mío...

La primera persona plural pasa ahora a ser primera persona singular. Pero la forma imperativa podría encubrir una segunda persona, también criatura doliente, desamada: "Cállate. Vuelve sobre tus pasos..." La posible duda cierra definitivamente esta convergencia objetiva-subjetiva, y el poeta descubre que se trata de él y no de otro: que él ha escuchado las palabras del abandono:

> Yo mismo, sí, yo y no otro.
> Yo las oí. Sonaban como las demás. Daban el mismo
> sonido.
> ....
> Yo las oí. Y su sonido final fué como el de una
> llave que se cierra.
> Como un portazo.
> Las oí, y quedé mudo.

Y, maquinalmente, ejecuta aquellas acciones que a sí mismo —o a una segunda persona— ordenara: se sienta y no dice nada. Era el último amor. Y vuelve a repetir el consejo, la orden:

> Era el último. Duérmete. Calla.
> Era el último amor. .
> Y es de noche. . .

Reina la noche en torno y en el alma.

"Sombra final". Es un soneto y cierra la primera parte del libro, titulada, según sabemos, "Como el vilano". Como el vilano, sí, pasó el amor y ahora reina la soledad y la sombra, "la pura sombra sosegada". No vale imaginar que aún se besa. . . La sombra ya no miente, ya no finge. "¡Oh noche oscura!" El amante —el poeta— ya no espera nada.

2. *La mirada extendida*. El poeta —el hombre— mira en derredor, mira al mundo. No quiere estar solo. Quiere reconocerse en los otros. . .

"Ten esperanza". Volvemos a oír la palabra imperativa: el poeta se habla a sí mismo. Y *te* habla, lector, y *me* habla. Es él mismo. Y es tú. Y es yo. Y es todos. Se anima, te anima, me anima, nos anima. Tras el fracaso del amor juvenil —vilano al viento—, y con los cabellos ya grises, aún se descubre joven y se impulsa a seguir, se urge a subir. Así exclama, poseído de juventud:

> . . .Oh, qué joven eres.
> Qué joven, qué jovencísimo, qué recién nacido. . .
> . . . .
> Oh, no vaciles y álzate. Álzate todavía. ¿Qué
> quieres?
> Coge tu palo de fresno blanco y apóyate. Un brazo a tu lado quisieras. Míralo.
> Míralo, ¿no lo sientes? Allí, súbitamente, está
> quieto. Es un bulto silente.

Oye una palabra musical, de viento, que le orea la frente y le enjuga las lágrimas del rostro. Está solo y no está solo. (Lector, ¿entiendes?) Y va a erguirse y, confiado, apoyándose en aquel brazo blanco (que *siente* aunque *no esté* a su lado), va a echarse a andar con paso rápido. ¿En busca de qué? De la nueva es-

peranza, brillando allí, como rayo de luz, en el límite de la tierra.

"En la plaza". El poeta ha echado a andar: ha salido de sí mismo, en busca de otra luz, de otro amor. Necesita sentirse vivir entre los demás. Reconforta hallarse entre los hombres. El poeta ha cruzado un nuevo umbral y ha descubierto un nuevo mundo, al cual pertenecía sin apenas saberlo. Y sólo ahora tiene consciencia de que *es* un hombre entre todos los hombres: se ha despertado en él —ya en la cima de la edad— una íntima y profunda simpatía por el corazón humano, individual y colectivo a la vez. ¡Qué cerca de Walt Whitman se halla Vicente Aleixandre, en esta su nueva actitud poética! Si aquél exaltaba la camaradería como fin del hombre y defendía la idea de una gran confederación amorosa de hombres y mujeres, Vicente Aleixandre siente también la ávida necesidad de un cósmico espíritu de amor humano. Y así se abandona a esta entrega multitudinaria, para fortalecerse y fortalecer. Y pende en su ser una nueva dicha, y así canta:

> Hermoso es, hermosamente humilde y confiante,
> vivificador y profundo,
> sentirse bajo el sol, entre los demás, impelido,
> llevado, conducido, mezclado, rumorosamente arrastrado.

Se ha dado cuenta de que es insano apartarse del gran río, del gran mar de los hombres:

> No es bueno
> quedarse en la orilla
> como el malecón o como el molusco que quiere calcáreamente imitar a la roca.
> Sino que es puro y sereno arrasarse en la dicha
> de fluir y perderse,
> encontrándose en el movimiento con que el gran corazón de los hombres palpita extendido.

Y la masa se revela ante el poeta como un gran corazón, suma de los pequeños corazones de los hombres, en el cual es perceptible, sin embargo, el latido individual:

La gran masa pasaba. Pero era reconocible el
diminuto corazón afluído.

Y él, poeta-hombre, un hombre-poeta, goza de la sencilla dicha de estar con todos en una plaza descubierta, acariciada por el sol, gran mano que reconforta. No, el hombre no se pierde en la multitud de la plaza: se reconoce a sí mismo en los demás y se salva:

Allí cada uno puede mirarse y puede alegrarse y
puede reconocerse.

Y el poeta, seguro de su verdad, aconseja que se deseche el viejo narcisismo solitario y que se abrace la nueva fe de la comunión universal en lo humano: la búsqueda del "yo" no en "lo otro", sino en lo múltiple individual, del yo subjetivo en el yo objetivo.

No te busques en el espejo,
en un extinto diálogo en que no te oyes.
Baja, baja despacio y búscate entre los otros.
Allí están todos y tú entre ellos.
Oh, desnúdate y fúndete, y reconócete.

La entrega ha de ser lenta —amor y recelo juntos—, como la del bañista[7] que entra en el agua, pero definitiva y total por último: clamorosa. Así, como el bañista:

Así, entra con pies desnudos. Entra en el hervor, en
la plaza.
Entra en el torrente que te reclama y allí sé tú mismo.
¡Oh pequeño corazón diminuto, corazón que quiere latir
para ser él también el unánime corazón que le alcanza!

Vicente Aleixandre ha comprendido el fondo o condición universal de esa realidad que es el "yo". Y así dispara su temporalidad hacia una intemporalidad valiosa. No es un ímpetu de aniquilación en la masa, no es un ansia nihilista, sino, más bien, el deseo de trascendentalizarse, culminar y descansar en ese "todo" humano del cual forma parte, pues la realidad

7 Símil también muy querido a Walt Whitman.

física no es otra cosa que "trascendencia en potencia", usando los términos de Francisco Romero.[8] El trascender comienza en ella, pero culmina en los actos del espíritu, "cima del ser real".[9] Y Vicente Aleixandre aspira a esta culminación, no de un modo solitario, sino cumpliendo un acto de comunión universal: si él trasciende, trascenderá el todo; si el todo trasciende, también él trascenderá, en mutuo proceso de sístole y diástole.

"A la salida del pueblo". El mismo sol que acariciaba a la multitud —sólo acaso más dulce—, "un sol casi melodioso, irisado, benévolo", calienta ahora, suavemente, a los viejos de un pueblo. (¡Y así en todos los pueblos!) Y ante aquellos viejos, el poeta aprende la siempre válida lección de filosofía y se atreve a indicar: hay que esperar la muerte, durmiendo o soñando, quedamente, pacientemente:

> Mucho allí se podría aprender. De tristeza, de
> vida, de paciencia, de limitación, de ver-
> dad.

Frente a ellos, pasaba la vida, el bullicio, los jóvenes. Pero los viejos "dormían, o apenas miraban./ Sólo con una casi metafísica presencia ya para el sol./ Viendo el vaporoso transcurso de los que pasaban./ Sí, como un vapor increíble,/ como un vago sueño en que a veces filosóficamente se distraían". Que es como decir que los viejos, desde una premuerte, no viven ya la vida —nebuloso vapor—, sino que la sueñan o la olvidan, insertos en un plano que ya no es de este mundo.

"El poeta canta por todos". El poeta, desde su dolorosa soledad, ve pasar la gran ola de los hombres. Apenas vacila, apenas duda y se lanza al oleaje para dejarse llevar. Se sume, al fin, en la masa, "único ser", y se siente acunado por aquellas olas humanas que, al derivar, le arrastran. Pero él no es algo diverso a esa masa: una misma sangre fluye y refluye de corazón a corazón:

> Son miles de corazones que hacen un único corazón
> que te lleva.

Y dentro de ese corazón ya no existe aquel dolor de los días so-

[8] Francisco Romero, *Papeles para una filosofía.* Buenos Aires, Losada, 1945, p. 16.
[9] *Ibíd.,* p. 109.

litarios: voluntariamente, el poeta ha abdicado de él. Ya no sufre. Ahora canta. Y entona el canto de todos, que es también el suyo:

> Eso que desde todos los oscuros cuerpos casi infinitos
> se ha unido y relampagueado,
> que a través de cuerpos y almas se liberta de pronto
> en tu grito,
> es la voz de los que te llevan, la voz verdadera y
> alzada
> donde tú puedes escucharte, donde tú, con asombro,
> te reconoces.
> La voz que por tu garganta, desde todos los corazones esparcidos,
> se alza limpiamente en el aire.

Sí, su voz es la suya y la de todos. Y, a través de ella, todos se escuchan interiormente y, a la vez, oyen la voz del poeta:

> Masa misma del canto, se mueven como una onda

Y la voz se brinda a las plantas de todos, como un camino, y en ella se graban pisadas y pisadas. Y, luego, sube, asciende, corona la montaña. Y, allí, en la cima, resuena clamorosa, grandiosa y majestuosamente. Y todos cantan en ella y por ella, en la altura. Y el poeta siente el júbilo de ser tal voz, bajo los cielos claros.

> Y es tu voz la que les expresa. Tu voz colectiva y
> alzada.

Y el canto unánime le conforta y le salva en su soledad y en la derrota del amor, en el desamor. Y deviene el nuevo amor, el nuevo objeto de su existencia: ser "el eco entero del hombre".

"Vagabundo continuo". Y el poeta camina, en cumplimiento de su nuevo destino. No va solo como antes. Por eso dice: "*Hemos* andado despacio... *Salimos* una madrugada..." Él y ellos, él y todos han caminado mucho.[10] Conocen amanece-

---

[10] Como Whitman, a fines del siglo XIX. Como Pablo Neruda, en sus últimos libros y, sobre todo, en su obra reciente *Las uvas y el viento.*

res y crepúsculos, noches abiertas, animales, pájaros, flores y, también, espinas y el polvo. Han penetrado en las selvas, han llegado a los poblados indígenas. Oyen quejas.

> No es la selva la que se queja. Son sólo sombras,
> son hombres.
> Es una vasta criatura sólo, olvidada, desnuda.

Y la sensibilidad del poeta, adelantándose al otro o a los otros que van con él, descubre el secreto de aquel gemido conmovedor:

> Es un inmenso niño de oscuridad que yo he visto, y temblado.

Y sigue caminando con ese o esos que le acompañan. Recuerda el momento en que empezó a andar "hace mucho, hace casi infinito. . .", con pie desnudo. Pero no se detiene. Y ordena a ese "otro" que va con él: "Sigue".

"El niño murió (Nana en la selva)". Obedece. No cesa en su marcha, razón de su existencia. Y pasa. Mas, de pronto, oye un quejido y se detiene. Sólo una queja puede detenerle, sólo el sufrimiento de alguien puede parar su peregrinaje por el mundo. Y el poeta nos cuenta lo que vio en la selva, de un modo breve, intenso y, por esto, doblemente sugeridor:

> La choza estaba oscura. Y la voz: "¿Quién te quiere a ti, corzo mío?" Pero el niño no se callaba.
> "Rey de la selva viva, rey mío". Y el niño seguía llorando.
> El amuleto; el lamento: la madre canta. Canta muy dulcemente. El niñito llora.
> Huele a sándalo triste. Mano que mece a un niño. Canta. ¿Quién sueña?
> El lamento largo no cesa. Dura más que la vida. El niñito calla. Canta la madre.
> Más allá de la vida canta la madre. Duerme la selva.

Y la nana funeral se prolonga en nuestro oído, redobla, redobla con su honda campana, tocando a muerto por un niñito negro. El alma del poeta llora por él, por la madre y por la selva.

Siente el dolor del hombre, cualquiera que sea su raza, condición o edad. Canta la madre. El poeta llora en la vida y más allá de la vida.

"El visitante". Ahora entra en una casa. Visitante invisible, sí, pero al cual *sienten* los moradores: un hombre, una mujer, una niña, un pequeñuelo. El poeta ha entrado como un viento, como algo hondo y mágico. No le han visto, pero ha *penetrado* las almas, tocando con su gracia o su presencia los actos del vivir cotidiano. El poeta no nos cuenta lo que siente sino *cómo* le sienten las gentes sencillas: no le ven, no le reconocen, pero intuyen que algo —la poesía— les ennoblece al pasar cerca de ellos. Así: "El padre detuvo su maza y dejó su mirada en la raya azul del crepúsculo". La invisible presencia del visitante, secretamente, le hizo cesar en su trabajo y mirar al cielo.

"El otro dolor". El poeta prosigue el camino de su vivir. En un alto de descanso, casi palpa a alguien que, dentro de él, duerme desde hace muchos años, sin que nadie pueda advertir que él es casa, "caja viva" de aquel dormir. Quien duerme en él es su madre y, durmiendo, acompaña siempre al hijo en su vagar y sufrir por el mundo. En las caídas, él sufre más por ella que por sí mismo. Y, entonces, es cuando de verdad la siente dentro de su ser; y se da cuenta que ella ha rodado con él y se ha dolido...

Hemos caído, hemos rodado juntos, madre mía serena,
y sólo te siento porque me dueles.
Me dueles tú como una pena que mitigase otra pena,
como una pena que al aflorar anegase.

Y la pena materna, suave, cariciosa, le mitiga aquel otro dolor del camino:

Y el otro dolor agudo, el del camino, el lacerante
que me aturdía,
blandamente se suaviza como si una mano lo apaciguase...

En la cima del existir, el poeta se sabe hombre como todos y, como todos, hijo de madre. Y la madre que va en él, circulándole, recibe también su ternura y, devuelta desde los centros de la muerte, acrece esta sensibilidad que tiene el hijo: el poeta. No sólo poeta-hombre: poeta-hijo, también. Y esta doble dimensión humana duplica así su estatura.

"El viejo y el sol". Ninguna caída detiene al poeta por mucho tiempo. Su destino le impele a continuar su vagar por el mundo. Ahora ha encontrado a un viejo. Sus ojos, penetrando las apariencias del vivir, han presenciado un milagro. Han visto cómo el sol, amorosamente, ha ido absorbiendo al anciano hasta unificar la materia humana con la materia solar. Y el viejo se ha vuelto luz, después de disolverse en ella. Y el poeta nos cuenta el prodigio morosamente, tan despaciosamente como el sol —poderoso y maternal a la vez— al adormir al anciano en su luz, al integrarle en ella, borrándole arrugas, vejez, miseria... Y el espíritu comprende el secreto mensaje de esta parábola bellísima: la luz —del sol o de la poesía— purifica las formas caducas, supera la muerte y todo queda en ella eternizado, eternamente nacido, en proceso sin fin. Todo nace de la luz y todo a ella se devuelve. Hasta un anciano luce, transluce como el sol, traspasada la corteza de la vida: vuélvese esencia pura del vivir: luz.

"La oscuridad". El poeta retorna a dialogar con ese otro —él mismo, tú y yo, lector—, para convencerle de lo que es una verdad irrevocable: ni el hombre ni el poeta hallarán nunca una respuesta a sus indagaciones y búsquedas que empezaron apenas nacidos: "No pretendas encontrar una solución..." Sólo reina la noche, la oscuridad. Y hay que aceptarla. Lección de aceptación la suya ante lo inexplicable, revividos los paisajes de la edad, los desengaños de niño y de joven, la nueva sabiduría de la vejez.

Y la noche ha llegado. Es la noche larga.
Acéptala. Acéptala blandamente. Es la hora del sueño.
Tiéndete lentamente y déjate lentamente dormir.
Oh, sí. Todo está oscuro y no sabes. Pero ¿qué
    importa?
Nunca has sabido, ni has podido saber.
Pero ya has cerrado blandamente los ojos
y ahora como aquel niño,
como el niño que ya no puede romper el juguete,
estás tendido en la oscuridad y sientes la suave
    mano quietísima,
la grande y sedosa mano que cierra tus cansados
    ojos vividos,
y tú aceptas la oscuridad y compasivamente te rindes.

En la cima de su existir, el poeta tiene conciencia de que vive en oscuridad, exactamente igual a la de su niñez. Sólo hay una diferencia: entonces, se afanaba por superarla —vencer su ignorancia— y rompía juguetes, en busca de la gran revelación; ahora, se está quedo y acepta su no-saber —la densa oscuridad que le acaricia y le cierra los ojos cansados, los "ojos vividos", y ante ella se rinde "compasivamente", sometido para siempre. Lección de aceptación. Lección de humildad. El hombre nunca sabe nada: siempre es niño de virgínea ignorancia. Y el poeta es ese mismo hombre y ese mismo niño. Pero solamente él sabe que nada sabe y acepta tal ignorancia: he ahí su sabiduría.

"El niño y el hombre". El poeta, desde la cima de su existencia, se vuelve constantemente a su niñez. Y, en este vivir a redro tiempo, vive al niño que fue, vive a todos los niños que hoy son los hombres. El niño, en este plano del revivir, se enfrenta con el hombre, necesariamente, para oponérsele o, mejor aún, para explicarle o conducirle "como un padre".

> El niño comprende al hombre que va a ser,
> y callándose, por indicios, nos muestra, como
> padre, al hombre que apenas todavía se
> puede adivinar.
> Pero él lo lleva, y lo conduce, y a veces lo
> desmiente en sí mismo, valientemente,
> como defendiéndolo.

Bastaría mirar hondamente en los ojos del niño —dice el poeta— para ver al hombre que después va a estallar, duro, desesperado. Mas nada puede hacer por él: "Está reducido, maniatado, tremendo". Por ello más vale ver al niño feliz, que juega en el parque y sonríe. . . Y el poeta descubre al niño verdadero: al niño que ha muerto porque, dentro de él, ha muerto también un hombre —o no ha nacido— y cuya muerte vela celosamente, y por la cual ha dejado de ser niño verdadero y total.

> Y todos pasan, y nadie sabe que junto a la definitiva
> soledad del hondo muerto en su seno,
> un niño pide silencio con un dedo en los labios.

Prematuramente envejecido por la muerte del que pudo haber sido, el niño calla y, así, contempla y acaso previve su propia muerte. Desdoblamiento o dobleces del ser, a través de la

edad. Y este concepto de la vida nos recuerda aquellos otros versos de Manrique:

Pues si vemos lo presente
como en un punto se es ydo
y acabado,
si juzgamos sabiamente,
daremos lo no venido
por passado.

3. *La realidad.* El amor se concreta como única realidad, vivida por la pareja humana. La experiencia amorosa se hace vida satisfecha, vida en común, idéntico destino: única realidad.

Sí; detenida;
nunca como desamor,
nunca huída, jamás como sueño, nunca sólo como
el deseo.

Realidad en sí y por sí, siempre existente, día y noche, no en el sueño engañoso. Afirmación de la realidad objetiva, total, precisa, real, actual, del amor. Y tan realidad es esta realidad que casi parece soñada. Realidad que trasluce una realidad interna, otra y la misma a la par. Alma corporizada. O cuerpo que es forma o investidura del alma:

Carne casi soñada.
Lo mismo que si el alma al fin fuera tangible.
("El alma")

Ahora, para Vicente Aleixandre, la realidad externa coincide exactamente con la realidad interna: el "espíritu se realiza... hasta hacerse ya como un cuerpo" que, a su vez, trasciende. El cuerpo, así, es emanación del alma: el alma misma. No dual realidad, sino unitaria y total realidad, en que alma y cuerpo se identifican y coexisten.

Y la vida amorosa transcurre, vive su hermosa cotidianidad: y así se realiza, y así se cumple, hecha "vida pelada y completa", vida pura, cabal, esférica. Y toda ella se vierte y recoge en "Tierra del mar", poema bellísimo de traspasadora humanidad en que el poeta —siempre el hombre— apura su dicha de amor *realmente* y no en sueños: la apura "hasta sus bor-

des". Henos ante una perfección del amor que nada tiene que ver con lo paradisíaco sino con lo puramente humano, vivido en sus ápices. Perfección que nace del amor mismo.

"Porque no puedo mirarte sin amor" —dice el poeta en "Tendidos de noche". La realidad de la amada es percibida a través de la luz —¿favorable, justa luz?— del amor. ¿Cómo sería la amada, si el poeta —el hombre— no la mirase con amor? Hay, pues, otra realidad, del otro lado del amor, que el poeta desconoce porque no la ha vivido, ya que no puede mirar con ojos desprovistos de amor o con ojos de desamor. Sólo conoce la realidad vista a la luz del amor, pero sospecha que existe otra que no puede ver. De este modo, en el mencionado poema, Vicente Aleixandre admite la existencia de dos realidades, una de las cuales jamás será suya, afirmando así como única realidad la que cada hombre percibe subjetivamente. Sin embargo, tal realidad no es algo soñado, sino algo completamente objetivo y actual.

También acepta el poeta esta cara de la realidad —la suya, la que él ve— y no aspira a aprehender la otra —la que sólo se le entregaría por un acto de desamor que es incapaz de cumplir en esta cima de la vida, pues significaría una negación de sí mismo, ya que este amor le condiciona. El amor, así, fundamenta la realidad al mismo tiempo que la explica... en una totalidad que no es total.

La realidad de la amada se remansa en recintos, se fija en una habitación. Si en *Sombra del Paraíso* aquélla se superponía a la imagen del universo y viceversa, en *Historia del corazón*, se adentra y se interioriza en esa atmósfera que sólo una pareja vive: se fija en límites cotidianos, asibles y vivibles todos los días. La amada desciende de su plano de diosa —muchas veces astral— al de una niña, suplicante, dulce (en "Mi rostro en tus manos" y otros poemas de esta sección). La realidad de la amada es puramente humana: reasume sus límites exactos, *realizándose* de un modo total y pleno: *sólo humana.*

El amor, en consecuencia, siendo "casi inocencia", es casi alegría continua, serena bondad que hace fácil la vida. Tan cercana y próxima, tan real es la amada, que el amante puede ver volar a la roja coccinela en los ojos de ella, tendida en el bosquecillo que mira al mar. Y tan humana es la dicha de amarse así, y tan pura a la vez, que pierden peso, cuerpo, y casi vuelan, movidos por la vida misma.

Pero el amor no es un sentimiento invariable, pues se asienta en el corazón y éste muda sus emociones. Dice el poeta:

Hay momentos de soledad
en que el corazón reconoce, atónito, que no ama.
("El sueño")

La tristeza se desliza y, luego, se alza entre los dos amantes, casi como un muro. Silencio. Y, por último, la amada —"alguien"— "sueña que no la quieres, y tú eres su sueño". La subconsciencia, más que adivinar, acierta a descubrir el cambio: amante y sueño se identifican. El amor sigue, no obstante. Y el poeta constata nuevamente las gracias que la amada atesora:

¡Es tan dulce saber que nunca se enfada!
("En el jardín")

Su contemplación en el jardín, entre las flores y la luz, vuelve a ser algo muy puro, muy bello. La realidad física de la amada vuelve a precisarse en el tiempo, en la hora presente:

Presente, con su olor *a esta hora,*
con su mano mojada, *a esta hora,*
con su beso —su calor—,
a esta hora.

El rumor y la presencia de la amada son ahora certeza plenísima, realidad segura, "realidad realizada" en la hora justa y exacta.

Aquí, por fin, realidad que año tras año
he buscado...
("La certeza")

Realidad que el poeta —el amante— precisa y limita aún más y aún más actualiza:

Aquí, acariciada, tentada, reída, escuchada,
misteriosamente aspirada.
Aquí, en la noche: en el día; en el minuto: en el
siglo.

Realidad no soñada: comprobada en la caricia, apurada en la

dicha "no consumida". Realidad de realidades: *la amada*, no el amor.

4. *La mirada infantil.* El poeta mira atrás y, de pronto, se halla sumido en su infancia. ¡Qué prodigio! Su cuerpo ha adelgazado, empequeñecido: es un niño alado en alada bicicleta que pasa junto a unos coches tirados por hermosos caballos. (¡Principio del siglo!) Su inocencia contrasta con las viejas señoras que pasean en los coches. Más que *pasar* con su bicicleta, el niño boga en la "irisada tarde de invierno". Una mariposa, en el aire... Todo se desleía, se volatilizaba en aquella calle de la infancia. (¿En el recuerdo del poeta?). Hasta el niño y hasta los árboles:

> Los árboles en hilera era un vapor inmóvil,
> delicadamente
> suspenso bajo el azul. Y yo casi ya por el aire,
> yo apresurado pasaba en mi bicicleta y me
> sonreía...
>
> ("Al colegio")

El niño era ¿pájaro o mariposa? que "misteriosamente plegaba" sus "alas en el umbral mismo del colegio".

Ya está dentro la avecilla: en la clase. Allí se aduerme con los otros. Nadie escucha al viejo profesor y nadie sabe de quién es aquella voz que habla. Y, en la clase,

> existe la bruma dulce, casi olorosa, embriagante,
> y todos tienen su cabeza sobre la blanda nube que
> los envuelve.
>
> ("La clase")

El poeta revive, revive la infancia. Y, del recuerdo, emerge "La hermanilla", niña otra vez, niña. La ve en el mar, flotando en el agua, "con los ojos abiertos bajo la luz". Y niño él mismo, recuerda que preguntaba: "Cuéntame lo que hay allí en el fondo del mar". Pero la niña no tenía ningún recuerdo "y se tendía sumisamente sobre las olas".

Un niño extraño, ahora, se asoma a su memoria:

> Aquel niño tenía extrañas manías.
> Siempre jugábamos a que él era un general
> que fusilaba a todos sus prisioneros.
>
> ("El niño raro")

Era un niño que representaba —viviéndolos— papeles de malo: "él era el lobo, el padre que pega, el león, el hombre de largo cuchillo. . ." Nada más de su vida. Pero algo sobre su muerte: casi un epitafio:

> Mucho tiempo después supimos que, detrás de unas
> tapias lejanas
> miraba a todos con ojos extraños.

(En el transcurrir de la edad y en la evocación de una vida, se ha cruzado una nueva vivencia: el recuerdo de la Guerra Civil española. . .)

El poema que se titula " 'Violeta' " tiene gran fuerza sugeridora. Fuerza, sí, precisamente, a causa de la delicadeza con que el poeta sabe tratar el candor del niño que las primeras incidencias vitales dejan incontaminado. Poema en que puede entreverse ese mundo de "les enfants terribles". Pero este niño —el poeta-niño— escuchaba como dormido bajo su inocencia:

> Y era como si durmiese y pasase leve, bajo las
> aguas buenas que le llevaban.

Pasa la vida, sí, pero él es "El más pequeño". "Y es un niño callado". Todos juegan al balón y él "apenas si puede darle con su bota pequeña". Todos juegan, ruidosos, menos él, porque apenas si puede. Y, luego, no los ve, pues contempla algo más grandioso, pero más lejano:

> Ve la montaña lejana. Los picachos, el cántico de
> los vientos.
> Y cierra los ojos, y oye
> el enorme resonar de sus propios pasos gigantes
> por las rocas bravías.
> ("El más pequeño")

El niño contempla, en su infancia, su propio porvenir y su destino: su paso y su voz de alma gigantesca resuenan en rocas altas. El niño augura al poeta.

La personalidad del poeta, ahora, se desdobla: es él mismo y el niño que fuera en su infancia. Está y no está en el pasado. Está y no está en el presente. Tal dualidad de estar y no estar crea una atmósfera peculiarísima en el poema "La joven", poe-

ma de fugas y presencias y que, por otra parte, es una pequeña historia, un encantador cuentecillo. El niño describe a la joven: "Tiene ojos grandes, empañados, hondos de dulzura y cariño..." "Es mucho mayor" que él... Al fin, aquella amiga sonriente, compañera de juegos infantiles, desaparece llevándose de la mano a aquel niño —no al poeta:

> Y el niño —qué pequeño— la mira,
> derribado, lejanísimo mientras ella se levanta
> rehusada en su altura, y cogiéndome
> se aleja, sin mí, sí, llevándome
> de la mano, y avanza, en su bellísima figura
>   de mujer sola.

Hay en ella un encanto maternal y es casi imagen de la vida —de la juventud— misma. El poeta es y no es el niño. El niño es y no es el poeta.

Y el niño atraviesa la ciudad en su bicicleta, camino del bosque, camino del parque en donde hay un lago.

> Y el niño quisiera entrar en el agua, y por allí
>   deslizarse, ligero sobre la espuma.
> (¡Qué maravillosa bicicleta sobre las aguas, rauda
>   con su estela levísima!
> ¡Y qué desvariar por las ondas, sin pesar, bajo
>   cielos...!)
>
> ("En el lago")

Pero no entra en el agua con su bicicleta, sino en una barca. "Y rema dulcemente, muy despacio, y va solo". Vuelve a la orilla... "Y el niño está dormido bajo las grandes hojas,/ y sus labios frescos sueñan..., como sus ojos". Ciudad y parque han quedado en el poema, captados de un modo impresionista, reconocidos por la sensibilidad infantil, delicadamente. Por la sensibilidad de un niño-poeta, de un poeta-niño.

Un nuevo recuerdo infantil. Y, más que recuerdo, impresión latente, poetizada o poéticamente vivida desde la infancia: "Una niña cruzaba". Es el primer encuentro con lo femenino, alado, puro, lleno de gracia, allí, en aquel paisaje de mar y monte. Sin nombre, aquella niña se cruzaba con él. Casi entrevista como un resplandor. Y, también, se perdía, como aquella otra joven:

Sí, se perdía, y unos pasos más allá, sí, lo sé,
levantaba
su luz, su cuerpo ingrave y tomaba
sesgadamente ahora su vuelo,
en una dulce curva de rumor que rondase
el paso apresurado, estremecido, con que yo
descendía...
("Una niña cruzaba")

5. *Los términos.* Henos ante una visión completa de la vida a través de la pareja humana, desde la cumbre del existir y desde esa plenitud de conocimiento que el *haber vivido* implica y que es aceptación y conciencia del destino humano, contemplado desde el borde mismo de la muerte.

La infinitud del amor se limita en el tiempo: estalla y transcurre en la tarde, en *una tarde*, dimensión de la vida plenísima. No más larga, no más corta: una tarde sola, sola e infinita, única. Tarde que dura toda la vida, "tarde entera del vivir" para el amor. No es la luz del día lo que se acaba al final de esta tarde: es la vida.

Y ahora lo que allí cae no es el poniente, es sólo
la vida toda lo que allí cae; y el ocaso
no es: es el vivir mismo el que termina,
y te quiero. Te quiero y esta tarde se acaba,
tarde dulce, existida, en que nos hemos ido
queriendo.
("La explosión")

Brevedad de la vida —del amor— que hay que apurar de un sorbo. Como si durara sólo una tarde, sólo una hora. Ha transcurrido la vida, sí y, con ella, el amor entretejido, la "vida que toda entera como una tarde ha durado". El tiempo, así, ha sido pura apariencia: la vida, sólo una tarde; los años, sólo una hora. Y el amor ha estallado y se ha colmado en una tarde, sólo en una tarde. Y la amada ha sido un cuerpo y un alma recorridos, reconocidos, en una tarde, supremo estallido de la luz, de la vida. Por todo esto, el poema se titula "La explosión".

Pero "los amantes no tienen vocación de morir" —afirma el poeta—, sueñan con una vejez hermosa, reconociéndose siempre, sabiéndose siempre mutuamente. Y el amor, la vida de am-

bos reunida, es una "densa rama con fruto, tan cargada, tan rica...", doblándose lenta hacia la tierra. "No queremos morir" grita el título del poema, tal voz de los amantes, de la pareja humana en la cima de la existencia.

Y las gentes, a veces, rodean a la amada. Una "extraña sensación" embarga a la amada cuando ve a su amante: le mira "con ojos grandes, ojos absortos, dulces". Y aquellos ojos ven o reviven:

> largas navegaciones quietas en el cuarto del amor...
> las altas mareas, las briosas constelaciones fúl-
> gidas que han visto al cuarto bogar...
> ("Con los demás")

Todo el paisaje marino del amor se revela en aquellos ojos. Y los amantes cambian besos y se sonríen entre los que nada saben:

> con las dos almas mudas que fundidas se cantan
> y con murmullos lentos se penetran, se absortan.

Todos los demás están muertos. Sólo los amantes viven.

"Todo es difícil" —asevera el poeta. Hasta el amor. Y enumera en su poema "Difícil" cuanto lo es: todo. Hasta creer en la muerte, porque nadie cree en la muerte. Todo es difícil. Hasta la amada que "cruelmente, verdaderamente" apartará al amado muerto de su camino, no creyendo en su muerte. Sí, los muertos son "piedrecillas" que los vivos apartan de su senda...

Y nos enfrentamos con el poema "Comemos sombra", acaso el más hondo del libro, el más traspasado de significaciones, de trágico destino humano. El amor es sombra, la vida es sombra. Y el hombre es el perro que la devora, siempre hambriento porque sólo apresa —no pan verdadero, no cuerpo verdadero— sombra. Y, como él, el amante: la amada —en alma y cuerpo— es sólo mendrugo de sombra arrojado por un Dios a su camino.

> Comemos sombra, y devoramos el sueño o su sombra, y
> callamos.
> Y hasta admiramos, cantamos. El amor es su nombre.
> Pero luego los grandes ojos húmedos se levantan.

La mano
no está. Ni el roce
de una veste se escucha.
Sólo el largo gemido, o el silencio apresado.
El silencio que sólo nos acompaña
cuando, en los dientes la sombra desvanecida,
famélicamente echamos a andar.

Todo ha sido, es y será apariencia: "sombra". ¿El hombre? Es perro hambriento que sólo come sombra.

El poema "Entre dos oscuridades, un relámpago" es una negación consciente de aquel célebre verso de Rubén Darío: "Y no saber adónde vamos, ni de dónde venimos". Vicente Aleixandre afirma en el verso inicial:

Sabemos adónde vamos y de dónde venimos. Entre dos
oscuridades, un relámpago.

Una afirmación entre dos negaciones: un resplandor —la vida— entre dos nadas, origen y fin del hombre. Ni filosofía, ni religión, en estos dos extremos del existir. Sólo la vida es lo que es: resplandor: luz fugaz al instante extinguida, "súbita iluminación". Y el poeta la acepta, la acepta en su brevedad y hermosura: no con soberbia, sino con humildad, hasta con ternura. Y también acepta la muerte: esa "larga noche" que espera al hombre y a la mujer. Y el poeta entrevé la vida como una gran luna, como un gran rostro triste que se apagará en su día. Entonces, la pareja humana echará a andar de nuevo. El poeta no sabe si irán solos o irán acompañados "por estas mismas arenas que una noche hacia atrás de nuevo recorreremos". Vida hacia atrás, la muerte; arenal que hay que recorrer de nuevo... Mas, mientras la "instantánea luna" —la vida— brilla, el amante reposa en la amada, la reconoce y se reconoce, duerme. Sólo el amor, pues, es prueba de vida: resplandor entre dos oscuridades.

"Ante el espejo", la vejez se reconoce, la vida vivida. En él muestra la amada su cabello sin brillo, sus facciones cansadas. Y el poeta —el hombre amante— ha visto en el espejo todo el vivir de la amada, cada día, joven y dulce y

Todos los días nuevos eran el único día

Y aquélla ya no está en el espejo... "Y una sola mujer fatigada, cansada como por una larga vigilia que durase toda la vida,/ se ha mirado al espejo y allí se ha reconocido". Y, juntamente con ella, el hombre también se ha reconocido: hasta su propio cansancio y su propia vigilia.

La vida se ha ido cumpliendo en sus términos. Toda ella no ha sido más que un continuado ascender hasta la cima de una montaña, culminación de sí misma. Y ahora, amado y amada están en la cumbre, "con cabellos blancos y puros como la nieve": en lo alto de la existencia. En un día se ha cumplido el lento subir desde el valle hasta la cima. Y todo ha ido quedando abajo —¿atrás?— la fuente, los alcores, los médanos, hasta "las altas águilas vertiginosas". Y

> Todo es serenidad en la cumbre. Sopla un viento
> sensible, desnudo de olor, transparente.
> Y la silenciosa nieve que nos rodea
> augustamente nos sostiene, mientras estrechamente abrazados
> miramos el vasto paisaje iluminado por el permanente sol que aún alumbra nuestras cabezas.
> ("Ascensión del vivir")

El ascender culmina en la aceptación total de la vida y del destino humano, tal como es: no sólo "relámpago entre dos oscuridades", sino hermosísima luz y hermosísimo paisaje iluminado por un sol permanente. Estoica aceptación de lo que se sabe breve y que, por serlo, se ama con doble intensidad y doble ahinco. El poeta nos anima a esta "ascensión del vivir", a este subir y subir hasta la cima desde donde nos es dable contemplar la existencia, como un vasto paisaje en cuyos barrancos a veces podemos rodar y quedarnos en ellos con los ojos abiertos, "cara a un cielo que —dice el poeta— mis pupilas de vidrio no reflejaban". Aceptación resignada de la vida, seria y no frívolamente jubilosa. Tal como es, sin idealizaciones ni ensoñaciones místicas. Humana aceptación de lo que sólo se sabe humano, sin paraíso ni nirvanas, ni tan sólo podredumbre...

El poema "Mirada final" cierra este gran libro, con la nota exacta e intensa que el tono general exigía: esa culminación en la muerte, aceptada estoica y virilmente. Vicente Aleixandre crea una especie de parábola para vivir —¡morir!— su muerte desde dentro. No está solo, sino, como siempre, con la amada,

pues ambos siguen siendo *la pareja humana*. No es posible verter en palabras vulgares —en simple prosa— esa ejemplarizadora parábola (a modo de experiencia o vivencia existencial de la muerte). Así es necesario copiar sus versos, porque ellos *hablan* por sí mismos en lo más claro de los lenguajes ante el cual la glosa es fárrago inútil. Dicen:

La soledad, en que hemos abierto los ojos.
La soledad en que una mañana nos hemos despertado,
caídos,
derribados de alguna parte, casi no pudiendo reconocernos.
Como un cuerpo que ha rodado por un terraplén
y, revuelto con la tierra súbita, se levanta y casi
no puede reconocerse.
Y se mira y se sacude y ve alzarse la nube de polvo
que él no es, y ve aparecer sus miembros,
y se palpa: "Aquí yo, aquí mi brazo, y éste mi cuerpo, y ésta mi pierna, e intacta está mi cabeza";
y todavía mareado mira arriba y ve por dónde ha rodado,
y ahora el montón de tierra que le cubriera está a
sus pies y él emerge,
no sé si dolorido, no sé si brillando, y alza los
ojos y el cielo destella
con un pesaroso resplandor, y en el borde se sienta
y casi siente deseos de llorar. Y nada le duele,
pero le duele todo. Y arriba mira el camino,
y aquí la hondonada, aquí donde sentado se absorbe
y pone la cabeza en las manos; donde nadie le ve;
pero un cielo azul apagado parece lejanamente
contemplarle.

Y todo esto ha ocurrido en un instante y ha sido *toda* la vida. El rodar por el terraplén ha sido su vivir. Y la tierra que le ha envuelto, ¿qué ha sido?

¿Esta tierra fuiste tú, amor de mi vida? ¿Me preguntaré así cuando en el fin me conozca, cuando me reconozca y despierte,
recién levantado de la tierra, y me tiente, y sentado
en la hondonada, en el fin, mire un cielo
piadosamente brillar?

Pero esta pregunta no puede ser respondida sino desde la vida. Y el poeta —el hombre todavía vivo— se contesta:

> No puedo concebirte a ti, amada de mi existir, como sólo
> una tierra que se sacude al levantarse, para acabar,
> cuando el largo rodar de la vida ha cesado.
> No, polvo mío, tierra súbita que me ha acompañado todo
> el vivir.
> No, materia adherida y tristísima que una postrer mano,
> la mía misma, hubiera al fin de expulsar.
> No: alma más bien en que todo yo he vivido, alma por la
> que me fué la vida posible
> y desde la que también alzaré mis ojos finales
> cuando en estos mismos ojos que son los tuyos,
> con los que mi alma contigo todo lo mira,
> contemple con tus pupilas, con las solas pupilas
> que siento bajo los párpados,
> en el fin el cielo piadosamente brillar.

No, no puede creer que la amada —el amor— haya sido sólo tierra. Alma, más bien. Alma que no alcanzará cielo alguno, salvo el de haber vivido. Alma sólo realizada en su vivir humano y en ese reino del amor. Ni cielo ni infierno más acá o más allá de la muerte. Sólo la vida es la realidad única, indubitable, la única *vivible*. Tal es el sentido final de este libro: historia del hombre en la tierra, historia del corazón humano, historia de ayer, de hoy y de todos los tiempos.

Las almas —cuerpos animificados por el amor— se quedan en *este* mundo. ¿Acaso, vagando, en él *son* siempre?

IV. *Lenguaje y estilo*

El lenguaje poético de Vicente Aleixandre sigue su trayectoria de simplificación comenzada en *Sombra del Paraíso* y alcanza formas cristalinas, sencillísimas, en un ansia de hallar eco y comprensión en todos los corazones. Rebasa los límites de las minorías cultas y busca el corazón del hombre, de *todos* los hombres. Ni envoltura ni finalidad críptica. La plena desnudez se da diamantina y simplicísimamente. Las imágenes y metáforas son escasas y, cuando aparecen, son fácilmente identificables. Sólo la parábola —tan usada por las religiones para llegar al alma

de las multitudes— es acaso el juego metafórico más característico de este libro.

Esta depuración, este afán de transparencia es un acto, para el poeta, de pura volición, más acá y más allá de todo, para ganar la comprensión —y el amor— de cada hombre —de todos los hombres—, porque éste debe gozar de los bienes de la poesía como de los del agua. Acto, pues, de comunión, de doble comunión.

La poesía de Vicente Aleixandre ya no necesita llave para entrar en su mundo. Le sobran los comentadores y comentaristas, pues su don de comunicación se propaga fácilmente y llega, como la luz, a todas partes. La estricta literalidad de su lenguaje *trasluce*, más que *traduce*, literalmente la emoción o la idea. Tan puro y clarificado se vierte en el versículo, que logra la máxima esencialidad y exactitud expresivas. *Expresión*, en esta obra, equivale a *manifestación*.

El estilo se pliega a las necesidades expresivas del libro que, como *historia* del corazón, exigirá —en primer lugar— una ordenación *continuativa* de los poemas, puesto que la *historia* no es suma de momentos inconexos entre sí sino eslabonados, continuados. Los poemas son, desde luego, independientes, pero, al mismo tiempo, se condicionan unos a otros y se continúan, pues la vida es un *transcurrir* y un *ascender*. No son páginas de un *diario*, sino, más bien, síntesis de ciclos que se enlazan, de vivencias escalonadas hasta la cima del existir. De un modo paralelo a este encadenamiento interno, a esta sucesión progresiva de los poemas, la sintaxis acusa tal progresión encadenada. "Mano entregada", por ejemplo, se inicia con una conjunción adversativa, coordinándose así con el poema anterior, completando lo dicho en él o casi contradiciéndolo: "*Pero* otro día toco tu mano. . ." Y ese "otro día" fija *otro momento* del amor. Y, en cierto modo, también se eslabona éste al siguiente pues comienza con la conjunción condicional *si:* "Si miro tus ojos. . ." Y "Tendidos, de noche" se enlaza al poema anterior: "*Por eso* tú,/ quieta así, contemplándote. . ."

Otro rasgo estilístico que se repite con frecuencia en *Historia del corazón*, es el uso de yuxtaposición. Ésta crea un estilo sincopado, a veces balbucido, de gran fuerza dramática y sugeridora. En ocasiones, la yuxtaposición actúa con sustantivos; otras, con verbos. Se realzan, así, las cualidades esenciales del ser y de las cosas, no las adjetivas; se da énfasis a la acción. Las oraciones subordinadas casi no existen, en consecuencia, ya que

predomina la frase corta. La frase es, por lo general, simple; si no lo es, surge la oración compuesta, pero de sencillísima factura. Como en la obra de Azorín, la puntuación asume una gran importancia en *Historia del corazón* y, especialmente, descubrimos el valor del punto. Éste sustituye los nexos y, a menudo, interrumpe un período largo e incluye la conjunción *y* como encabezamiento de la frase. He aquí algunos ejemplos de este estilo sincopado tan eficaz: "Hundirme en tus ojos. Has dormido. Mirarte,/ contemplarte sin adoración..." ("Tendidos, de noche"); "Regrésate./ Siéntate ahí, y descansa./ No, no oigas el ruido de la calle. No vuelve. No puede volver./ Se ha marchado y estás solo./ No levantes los ojos..." ("El último amor"); "Como un portazo./ Las oí, y quedé mudo./ Y oí los pasos que se alejaron./ Volví, y me senté./ Silenciosamente cerré la puerta yo mismo./ Sin ruido. Y me senté. Sin sollozo..." *(Idem);* "Y le vemos despedir de sus manos los pájaros inocentes./ Y pisar unas flores tímidas.../ Y dar gritos alegres y venir corriendo a nosotros, y sonreírnos..." ("El niño y el hombre"); "Ahora son como son. Ahora puede reconocérseles./ Y todos en la clase se han ido adurmiendo./ Y se alza la voz todavía, porque la clase dormida se sobrevive" ("La clase"), etc.

En otros casos esta yuxtaposición encierra una repetición que, progresivamente, va intensificando el objeto evocado, precisándolo, ampliándolo hasta casi ocupar un primer plano: "Pero otro día toco tu mano. Mano tibia. Tu delicada mano silente. ("Mano entregada").

Por último, aún hay un nuevo rasgo estilístico que llama nuestra atención en este libro extraordinario: el más o menos frecuente empleo de la elipsis que, contra lo que pudiera pensarse, no crea oscuridad sino que contribuye a acentuar el dramatismo expresivo y la progresión del vivir.

FRA GIOVANNI DA FIESOLE LLAMADO FRA ANGÉLICO*

Por *Jorge J. CRESPO DE LA SERNA*

HAN existido en la historia grandes artistas cuya vida y obra se explican en función de quienes les precedieron en esos menesteres. Es decir, no brotan de la nada absoluta. En realidad, ningún hecho humano está completamente aislado de causas, visibles o remotas. Pero lo que quiero decir es que, específicamente en arte, es muy difícil aislar un fenómeno de su presencia real, sobre todo cuando este fenómeno se produce en climas y en épocas en que su ejercicio es ya una norma vital, esto es, ya no un balbuceo ni tampoco una manifestación desbocada de lo que pudiéramos considerar solamente como instinto plástico, y nada más.

Pues bien, aun en esos momentos históricos, suelen presentarse circunstancias que, en sus lineamientos generales, parecen escapar a leyes estéticas y conceptuales en boga. Una de estas circunstancias es la presencia de Fra Angélico en el mundo de ese renovarse y meditar sobre la fusión temporal y ultraterrena de las dos fuerzas que el hombre ha heredado como pivotes ideales sobre los que ha de edificar sus acciones: el cuerpo y el alma, disociados en verdad por dogmas y prácticas, sobre todo en la alta Edad Media cercana. Fra Angélico no vive en un mundo aparte. Está en la Florencia de los Médicis. Cosme "Pater Patriae" nace apenas dos años después de él. Siente en sí, por lo tanto, todo el salutífero influjo de la fiebre por la investigación, del encuentro con una vida más completa y por ende estimulante del equilibrio total del hombre, en sus apetencias y en sus anhelos. Pero, temperamento místico por excelencia, lo que llamamos soñador, no se entrega todo a esta conducta.

---

* Con motivo de la celebración del V centenario de la muerte de Fra Angélico el Instituto de Cultura Italiana de México organizó una velada en el Palacio de Bellas Artes el 13 de abril de este año. Este trabajo fue leído por su autor en dicha ceremonia.

La aprovecha, la aprovechará extraordinariamente, pero su externidad, su apariencia, su concreción —sobre todo en el arte— las ha de sublimar como acaso ningún renacentista, ni en Flandes, lo haya podido lograr.

Y es que Fra Angélico —permítaseme decirlo— es un verdadero iluminado, tan auténtico, tan sincero, tan arrebatado, como Buda, como Jesús, como Lao Tse, como San Agustín, como el Beato de Ávila, como Francisco de Asís y otros profetas o visionarios de la meditación y de la acción.

No es un quietista, ni un equivocado eremita. Tiene sus plantas bien asentadas en esta aventura terrestre, pero su corazón, su mirada están puestas en climas supraterrenos en los cuales vive y alienta, no sólo una doctrina de la conducta, sino un mundo saturado de personas reales o inventadas, que representan las vicisitudes pasadas y la beatitud ideal como supremo bien. Por ello, aun cuando vive en continuo rapto espiritual, sus sentidos y sus potencias apostólicas, procuran no alejarse de las cosas inmediatas, pues no se puede concebir aquéllo sin sentir esto, que una cosa es el reflejo de la otra, pues el arte no debe ser sino una trasposición de lo percibido en el mundo, aun cuando en ello se alcancen medidas y resonancias que obedezcan ya a nuevas leyes.

En Fra Angélico se funden, pues, dos corrientes importantísimas, que en realidad vienen a poner de manifiesto el porqué de su personalidad tan cabal: el hombre místico, pero místico de acción, y el hombre artista, el que escoge el arte para vaciar en él su sed de comunicación. Una y otra proclividad se completan entre sí. Lo que hay de intensa y profunda poesía en él es algo que puede considerarse como orgánico, pues el visionario religioso y el pintor de lo sublime humano, ¿qué cosa son sino un mismo gran poeta?

En ese sentido pues, hay que considerar el caso de Fra Angélico. Las lecciones que ha aprendido de la vida multivaria y bullente de su época, las normas que recibe de quienes le preceden en el arte, las transforma y endereza hacia sus mismas normas. En su estilo persistirán, claro está, huellas de éste o aquél, pero el vaso que contiene su ideario sentimental y ético, es suyo. Una obra salida de sus manos privilegiadas es única, es inconfundible. Sin embargo, es de su siglo; y la apetencia humanística que le distingue está presente en su obra. He aquí a un pintor de lo sublime que no recurre nunca al estilizamiento preciosista, y sin embargo consigue encerrar en formas de una

nobleza pocas veces igualada, un extraordinario fermento espiritual. Ni la Escuela Sienesa, ni Giotto, ni Masaccio, a pesar de sus magníficas metástasis de la leyenda y el mito cristianos, alcanzan ese aliento superior a lo cotidiano, que fluye de sus obras. Fra Angélico es un caso, como es un caso Giotto, o Leonardo, o Miguel Ángel, en el terreno de la pintura del Renacimiento.

Pero es un caso que no esconde las posibles fuentes de donde ha germinado. Angélico no es un renacentista en el amplio significado de la palabra, aun cuando le sea difícil sustraerse al influjo geográfico, político, religioso y artístico, de ese momento histórico. Los sedimentos, que en sus estratos más hondos, ha ido dejando el pensar y el hacer de la Baja Edad Media, son en él fácilmente reconocibles. Acaso piense, como después Savonarola, que el hombre del Renacimiento ha ido demasiado lejos en sus prácticas temporales. Acaso sienta que el dogma y las costumbres estén en peligro de transformarse y perecer en un mar de intemperancias carnales. Temperamentalmente es inclinado a una renovación del rigor antiguo, aunque modificado por la incidencia de una nueva visión de la vida humana. Pero más bien se siente acuciado por la necesidad de un nuevo examen de la religión, sacándola del hermetismo, y anunciándola por medio de un nuevo verbo, el verbo del arte, como vehículo supremo de comunión. De ahí que, adolescente aún, decida entrar en la militante Orden de los Predicadores, fundada por Domingo de Guzmán.

¿Cómo va a propagar la religión? No sólo con la palabra, sino muy especialmente con la pintura, narrando verídicamente lo acontecido en el siglo y lo que acontecería en él, si estas escenas religiosas se sucedieran tal como han sido concebidas por el hombre. No le preocupa tanto el sentido de la perspectiva atmosférica, o la profundidad, tan caros a Giotto, sino una distribución espacial de formas, casi destacadas en sus contornos. Para exaltar estas escenas acudirá a moldes góticos y hasta bizantinos. Sin embargo, no podrá sustraerse a las lecciones de Giotto, en la síntesis formal y aérea de sus creaciones, aunque nunca alcance la intensidad patética del gran maestro florentino. Será más inclinado a la interpretación filosófica del pensamiento cristiano, no a sus aconteceres. Será un pintor que medita, y hace meditar y aspirar siempre a sus personajes y acciones.

Sin embargo, no está muy lejos de Giotto. Porque en Giotto vemos reflejada una conducta y una vida de gran ascetismo

y perfeccionamiento, como fue la de Francisco de Asís, que no estaba completamente alejada de la circunstancia terrestre, sino al contrario, la interpretaba con sentido nuevo y la exaltaba como creación de la divinidad. En eso Giotto debe ser considerado como un místico también. Pero Giotto, en su misticismo mágico, como apunta Venturi, revive el mito con ropaje terreno; mientras más terreno más de acuerdo con su estética, mientras que Angélico, sin apartarse de la interpretación antropomórfica tradicional, tiende hacia un perfeccionismo sublimado de los atributos humanos. Casi podría asegurarse que el proceso en uno —en Giotto— es una realidad física lograda por medio de efectos plásticos y realidades espirituales, o sea como quiere Berenson, por la representación o ilustración de la vida moral. Mientras que en Angélico el proceso es, partir de una representación física de la vida moral para llegar a una idea casi abstracta, ideal, de tal ilustración antropomórfica. Acaso parezca este distingo un tanto sutil pero sin duda existe. No hay más que examinar desapasionadamente las obras de ambos para confirmarlo. En uno predomina la presencia del *pathos* —en Giotto. En el otro, de manera incontrovertible, el *ethos*. Giotto va hacia él por la vía del encarnamiento de las cosas supraterrenas. Angélico espiritualiza, es decir, simplifica la carnalidad de las figuras que escoge como vehículos de su discurso.

Elie Faure le considera un continuador de Giotto, sobre todo en la organización tectónica del cuadro. No alcanza el vigor extraordinario de un Masaccio, su cotemporáneo y en mucha parte su maestro indirecto, no obstante ser más joven que él. Afirma Berenson que, de no haber existido el prodigio de un Giotto, Masaccio habría sido el más grande pintor de aquella gloriosa época. Pero ese juicio no obsta para que considere a Angélico uno de los más importantes innovadores de la pintura en el Renacimiento, sobre todo en ese período del paso de un tiempo de supervivencia de otras normas al de un arte más en consonancia con los principios que condicionan la Escuela Toscana, es decir entre el Trecento y el Quattrocento. En realidad Berenson lo considera el pintor típico de la transición entre lo medieval y el verdadero Renacimiento. Y agrega: la fuente de su sentir está en la Edad Media, pero el goce de ese sentimiento se produce en una forma casi moderna; y casi modernos pueden ser considerados sus medios de expresión.

Afirma el distinguido renacentista que Angélico es el primero que introduce en el cuadro un paisaje que pueda ser iden-

tificado —una escena del Lago Trasimeno en Cortona— y el primero en comunicar al espectador el goce purísimo del espectáculo de la naturaleza. En esto se aparta de su primera concepción del cuadro, para utilizar las reglas de la perspectiva en un sentido de profundidad óptica, ya que no psicológica, como lo hace Masaccio, y su antecesor Giotto.

En lo que concuerdan todos sus exégetas, empero, es en el poder emocional reflejado en toda su obra. Es una pintura candorosa, inflamada de fe, un mundo ideal de dicha y de santidad en que se armonizan las bellezas naturales del mundo en todas sus criaturas, con la poesía intensa de las leyendas cristianas. Angélico ha recibido de los iluministas franceses y flamencos la técnica de la miniatura; de los últimos bizantinos el empleo de los oros y los colores de esmalte. Usará liberalmente de estos arbitrios en su cuadros. Su colorido es transparente y lúcido, los dorados de fondos y aureolas brillan esplendorosamente, el azul de lapizlázuli, de sus cielos y mantos, refulge con tono metálico por doquier; en sus cuadros alucinantes, se ven detalles miniados de joyas, bordados, flores, estrellas, mariposas y guirnaldas, que exaltan e imprimen brillo y luminosidad al conjunto. Sentimos todo el frescor y alegría de sus jardines, como en los frescos de la *Anunciación* y *Noli me tangere,* en el convento de San Marcos.

En ese esplendor de lo sagrado, Angélico alcanza una altura insospechada, difícil de emular. Logra con felicidad darnos una semblanza de la dicha ultraterrena, o de sus implicaciones en la vida. Pero aunque crea también en el mal y en sus consecuencias, se ve en sus obras que no puede imaginarse bien ese fenómeno, y por eso sus escenas de martirios, sus imágenes del Infierno, hasta sus *Crucifixiones*, no obstante la excelencia de la composición y del colorido, no impresionan tanto al espectador. Son un poco teatrales y acaso más superficiales que sus otros cuadros, si se las examina en función del drama que debieran reflejar. No conmueven tanto. Pueden gustar, como estampas bien pintadas, pero no conmueven como otras suyas.

Es decir, que Angélico se mueve más a sus anchas en el mundo tranquilo y puro del bien, o sea de la armonía como supremo fin del hombre. No obstante ello, no es un contemplativo, como ya he dicho antes, sino que su vida de monje está consagrada a una revisión de la doctrina, y sobre todo de la práctica, de la religión católica. Por eso ha escogido ser dominico, y estará siempre atento a las fluctuaciones del pensar y el

sentir de sus contemporáneos, en una época en que se dirimen intereses nacionales legítimos, anhelos de independencia de personas, conciencias y naciones, y rumbos distintos en la Iglesia, que ha de ir perdiendo su carácter temporal poco a poco. Fra Angélico es combativo a pesar de su temperamento soñador y místico, o más bien a causa de ello mismo; para defender su derecho a serlo, y para defender de paso los fines ecuménicos, militantes, de su orden.

En 1387 nace en Vicchio di Mugello, pueblecito cercano a Florencia, por cierto no lejos del lugar de nacimiento de Giotto. Ingresa en el convento de Fiésole cuando tenía veinte años. Le acompaña un hermano mayor que él, Benedetto. Al ingresar cambia su nombre —Guido di Pietro— por el de Fray Giovanni di Fiésole. Benedetto ha sido copista de manuscritos. Acaso ambos hayan estudiado los libros de Horas, y ahí es donde han adquirido el adiestramiento necesario, y una visión suntuaria, decorativa, de la pintura. Sin embargo, no existen datos ciertos de si, quien más tarde habría de ser conocido por Angélico, llevaba ya obra hecha en ese tiempo, o si comenzó a sentir la vocación de pintor mucho después.

Gobernaba a la sazón en Florencia el primero de la dinastía de los Médicis, Giovanni di Bicci. Europa entera estaba conmovida por guerras. Los turcos amenazaban a Bizancio. Los primeros indicios de malestar en el seno de la Iglesia católica habían producido un gran cisma, con la consiguiente división de cardenales, obispos y monjes, que ansiaban reformas fundamentales y estaban en contra de una política o de otra. Giovanni auspicia, en estas condiciones, el Concilio de Pisa. Había tres papas electos, que se disputaban el dominio de la cristiandad. El Concilio elige a Alejandro V, pero esta especie de transacción no termina las disputas.

En este clima agitado y lleno de mundanidad interesada, la entrada de Guido en el convento estará sujeta a los vaivenes del momento. Su prior, el enérgico Giovanni Dominici, pugna por restaurar en la orden la disciplina moral de sus comienzos. Desconoce la legalidad de la elección papal del Concilio, tiene dificultades con el Arzobispo de Florencia, y con la Orden de San Francisco. Se ve obligado a trasladar el convento a Foligno. De ahí van a Cortona, donde Guido había pasado un año de noviciado, y por fin, una vez conjurado el cisma religioso —en 1418— retorna la comunidad a Fiésole. Fra Angélico tenía entonces treinta y un años.

Es posible que esta inseguridad y esta agitación hayan influido en Fra Angélico, en la primera época, en una especie de inhibición artística muy comprensible. Es posible, también, que su vocación no haya estado aún bien definida en cuanto al arte se refiere. Vasari tiene una vaga mención de los hermosos libros de coro existentes en San Marcos de Florencia, con miniaturas de él, hechas probablemente en ese tiempo; así como las de Santo Domingo de Fiésole. Pero al mencionar estas decoraciones miniadas, hace hincapié en el hecho de que Benedetto puso en ellas también su mano hábil de iluminista y buen pintor. El hecho es que hasta 1433 es cuando Fray Giovanni, llamado más tarde Angélico, recibe la primera comisión para uno de sus cuadros más notables, de parte del gremio de los "Linaiouli": una Virgen con el Niño rodeada de ángeles músicos, con vestes que parecen incrustadas de diamantes.

Esta *predella* —retablo de altar— fue hecho por Angélico en un viaje a Florencia, precisamente cuando Ghilberti, el gran escultor, estaba haciendo las puertas del Bautisterio. Es posible que su amistad con él, y también con el gran Brunelleschi y con Donatello, hayan influido en su gran comprensión del sentido arquitectónico del cuadro, y aun en el empleo de elementos perfectamente arquitectónicos, como por ejemplo en la *predella* que está en el Louvre, donde la llevó Napoleón, y que representa el sueño del Papa Honorio III, en que Santo Domingo sostiene con su cuerpo la vacilante iglesia que se derrumba, de un estilo *quattrocentista* en sus proporciones, y en que la fachada de la basílica en el fondo podría haber sido concebida por Brunelleschi. Antes de estos contactos tan bien utilizados, mucho antes, hay que descubrir en el arte de Fra Angélico, las leciones de dos pintores, o más bien tres, que se pueden advertir en sus aspectos básicos además del adiestramiento iluminista: *il Sassetta,* considerado por Berenson como el mejor intérprete del franciscanismo del Poveretto, después de Giotto; Gentile da Fabriano, en su magnificencia oriental altamente decorativa y muy del gusto medieval; y sobre todo Lorenzo Mónaco, también monje camaldulense, en quien persisten asimismo lineamientos y gusto góticos.

En 1436 Cosme y Lorenzo de Médicis entregaron a la Orden Dominicana de Fiésole, la iglesia y el convento de San Marcos, en Florencia, después de su completa renovación dirigida por el célebre arquitecto Michelozzo, discípulo de Brunelleschi. A Fra Angélico se le encargó la decoración al fresco de celdas y

claustros, lo que realizó con diligencia y entusiasmo, dando a todo una unidad en espíritu y factura, que es difícil hallar en obras de aquel tiempo.

El convento fue inaugurado en 1442 por el Papa Eugenio IV, y las pinturas de Angélico gustaron tanto, a todo el mundo que las pudo admirar, que el propio pontífice le invitó al Vaticano, dándole a decorar la capilla del Santísimo Sacramento, que ya no existe. Pero la obra realmente importante que dejó Fra Angélico en el Vaticano fue la realizada un poco más tarde, cuando ya había sido promovido, por su celo y su diligencia como miembro de la orden, a la dignidad de Prior en la antigua y familiar residencia de Fiésole. Había subido al trono pontificio un gran amigo suyo de Florencia, Tomás Parentucelli, humanista fervoroso, tutor de los hijos de Cosme de Médicis, y admirador del religioso-artista. Es ahora Papa con el nombre de Nicolás V, y uno de sus primeros actos será llamar con urgencia a Angélico, y confiarle los frescos de su capilla-estudio, donde le ayudó su continuador y discípulo, el pintor Benozzo Gozzoli. Son los primeros frescos entonces, que se pintan en el Vaticano, que ha de albergar más tarde las famosas "Stanze" de Rafael y la Capilla Sixtina, de Miguel Ángel.

En esos frescos, Fra Angélico —*Angelicus pictor* será el nombre con que se le conozca años más tarde— conserva la gracia propia de su estilo, pero no cabe duda que ya está impregnado de un influjo que presta solidez escultórica a sus figuras, y mayor acentuación al agrupamiento de éstas en función del ambiente y del tema: el influjo de Masaccio y en cierto sentido un prenuncio de lo que ha de ser un Mantegna, en el transcurso del tiempo. No poco tiene Angélico, asimismo, de uno de los grandes pintores de su época, Masolino da Panicale, quien no obstante ser de un carácter más bien gótico en su arte, tiene grandes analogías con el propio Masaccio, amigo y compañero suyo a quien sobrevivió, terminando según se afirma, algunos de los retablos de la capilla Brancacci, dejados inconclusos por Masaccio, a causa de su temprana y misteriosa muerte en Venecia.

Angélico es un incansable pintor. No sólo quedan San Marcos y esa capilla del Vaticano para dar testimonio de su fecundidad. En sus estancias en Foligno, en Cortona, en Fiésole, tuvo tiempo para pintar retablos y decorar tímpanos en templos, y en monasterios amigos. También enriqueció algunas casas privadas con muestras de su arte.

Sus temas preferidos, acaso, son los relacionados con la Virgen. Pintó varias *Anunciaciones*, de las cuales una de las más inspiradas es la de Santo Domingo en Cortona, aun cuando a mí me parezca superior, por su sencillez y su composición sintética, la del claustro de San Marcos, de Florencia. Uno de sus retablos más célebres es el que está en el Louvre: *La Coronación de la Virgen.* Es un cuadro suntuoso, rico, muy gótico en su conjunto; más dentro del espíritu renacentista, en la serie admirable de subretablos colocados en la parte inferior. Procedía del convento de Santo Domingo, en Fiésole. Se refieren estas escenas principalmente a la vida del santo de su orden, y son cada una, obra maestra.

Existen otros temas religiosos, tratados con unción y sabiduría pictórica, como *Santo Domingo y el Crucificado,* la magna *Crucifixión*, de proporciones heroicas en su composición, ambos en el museo de San Marcos; *La Transfiguración*, también en el mismo lugar; *La resurrección del Señor*, y en general esas figuras de Ángeles que siembra en sus Anunciaciones, y en otros cuadros, dándoles una preponderancia tal, que sus figuras idealizadas y mortales a la vez, justifican que él mismo haya sido digno de ser equiparado a estas criaturas mitológicas. Fue también un magnífico retratista, como muchos de sus contemporáneos. De ello nos ha dejado muestras extraordinarias. Fuera de las obras más destacadas que he mencionado, se pueden encontrar algunas excelentes en los Uffizi, en la Academia, en la Galería Pitti, de Florencia, en el Louvre, en la National Gallery de Londres, en Madrid, Berlín y Munich.

Siempre conservóse humilde, aún después de que su fama como artista y como varón ejemplar había cundido por toda Italia. Admiraba mucho a un compañero suyo, Antonio Forcellioni, Fray Antonino en la Orden; y cuando en una ocasión el Papa Nicolás V quiso que Angélico aceptara ser nombrado nada menos que Arzobispo de Florencia, rechazó el ofrecimiento diciéndole al Papa que en el convento había un monje que merecía más que él ese honor, y así fue hecho arzobispo su amigo y compañero, más tarde canonizado por la Iglesia, que también hizo Beato al pintor.

Siempre observó las reglas de su convento y fue obediente y manso antes que hubiera sido exaltado a la Dignidad de Prior. Se cuenta una anécdota que muestra su gran ingenuidad y distracción. Una vez el Papa, cuando estaba pintando las escenas magníficas de la *Vida de San Lorenzo* en el Vaticano, lo invitó

a comer —me parece que es día de ayuno— y con mucho respeto pero con firmeza contestó a Nicolás V, su amigo de siempre, que no podía acceder porque tenía antes que consultar con su superior... y eso, teniendo delante nada menos que al jefe supremo de la Iglesia.

Era, naturalmente, de gustos sencillos. Sus ambiciones se cifraban en servir a Dios, a su Orden, al arte y a sus semejantes. Podía haber sido rico si hubiera estado en el siglo, pero —dice Vasari— consideraba que "la riqueza es saberse contentar con poco". Nunca aceptaba un encargo sin antes consultar con el prior del convento. Jamás riñó con sus compañeros. Su afabilidad y buen humor conquistaban a propios y extraños. De ahí su inmensa popularidad, bien merecida.

Corre la versión de que, en sus éxtasis religioso-artísticos, la emoción le embargaba de tal manera que las lágrimas le brotaban de los ojos. No obstante su espíritu sociable y humano, sentía y afirmaba que es en la soledad y en la meditación donde se logran fraguar las obras de arte. Recuerda Juan de la Encina, a propósito de él, la frase poético-mística de Ruskin sobre la actitud de oración del creador de arte, y concluye que en Angélico se cumple esto al pie de la letra. Su obra es el resultado de una constante oración.

"El tema de su pintura es una humanidad fresca y casta, como era su alma. Era un ser lleno de encanto, dichoso de vivir, dichoso de poder amar a la divinidad y al prójimo, dichoso del espectáculo de las margaritas sembradas en la campiña florentina" —dice de él Elie Faure. Y agrega: "Era demasiado candoroso para advertir que su goce de la pintura consistía en la pintura misma; y que su amor por la Virgen también se exaltaba por representarla con una carita de doncella tímida y bella, vestida toda de blanco y con una aureola de oro en torno de su cabeza".

"Certeza perfecta de propósitos, absoluta devoción a su arte, cierta seriedad sacramental en su ejercicio, es lo que en cantidad y en calidad, proclaman con elocuencia sus obras" —dice Bernard Berenson.

El 13 de marzo de 1455, treinta y siete años antes del descubrimiento de América, moría en Roma el beato Angélico.

En algunas reproducciones de cuadros de Fra Angélico se podrán comprobar sus grandes cualidades artísticas y el fervor con que siempre las realizó.

1. Es muy conocido el pequeño gran retablo de *La Huída a Egipto,* en que a la nobleza y perfección plástica de las figuras

se une el movido y bíblico paisaje, hecho en grandes planos que fijan y distinguen las verticales de los arbolitos.

2. *Santo Domingo abrazado a la Cruz* (fragmento de uno de los frescos del convento de S. Marcos). Nótese la expresión del rostro y la finura del dibujo.

3. Fragmento de la gran *Crucifixión* del propio convento. Además de la Virgen y las santas mujeres, ha pintado Fra Angélico a S. Juan Evangelista y a San Juan Bautista. Figuran en este hermoso cuadro, de altísimo valor como composición, otros muchos santos.

4. De la serie que hizo sobre el tema de la *Anunciación* es acaso la del claustro de San Marcos, una de las más inspiradas. La acción de las dos figuras tiene toda la sencillez y beatitud del ambiente en que se produce; un ambiente conventual lleno de paz. El elemento arquitectónico es parco, pero importantísimo como vehículo de profundidad óptica y de equilibrio entre los dos focos principales de la composición, formados por el Ángel y la Señora.

5. Esta *Transfiguración* que anuncia la bellísima de Bellini, es otro de los frescos de San Marcos. Aparte de la solemnidad que fluye de la escena, es importante el sentido armonioso de la composición. Los brazos extendidos del Cristo forman una cruz con la vertical del eje del cuadro, pero en forma elíptica que corresponde a la curvatura del óvalo del fondo —el halo— y es paralela a la cima del montículo en que se asienta el cuerpo. Los Apóstoles, en primer término, son unas diagonales que rompen, por medio del gesto, lo estático del motivo central. Sus cabezas y las de la Virgen y santos—entre ellos Santo Domingo— que están en redor, siguen una curva parabólica perfecta que se cierra en el arco superior del cuadro. De tal modo queda constituido un mundo independiente y de gran resonancia espiritual, por lo que logra evocar e interpretar.

6. El hermoso y patético *Entierro* es un tema plástico de una horizontal —el cuerpo de Cristo— y las cortas verticales de la Virgen, las Mujeres y San Juan que le rodean. La figura de Santo Domingo, con la estrella simbólica de la Orden en la frente, es también otra vertical, equilibrada por la diagonal del sepulcro y la rotundidad de la boca de la gruta. El primer término tiene un movimiento que se acuerda a los pliegues de las vestes de las figuras en torno al Cristo muerto.

7. "Estupenda es la intuición del espacio y la unidad de composición de este fresco simbólico", exclama Piero Bargellini

al comentar el *Simbolismo del martirio de Cristo en la cárcel.* Y es verdad. Las figuras están en los vértices de un triángulo perfecto, y sin embargo, cada una guarda respecto a la otra absoluta independencia formal y aparentemente también mental. La figura de Santo Domingo es una de sus más cuajadas. En este cuadro Angélico se permite gran libertad al sugerir por detalles aislados, casi surrealistas, la escena del *Ecce Homo.*

8. Uno de los frescos de la Capilla Niccoliana, en el Vaticano, *San Lorenzo comparece ante el césar romano.* Nótese la riqueza de los trajes cuatrocentistas, así como lo suntuoso de la arquitectura. ¡Cuánto parentesco con el arte de Masaccio y cómo se adivina ya a Mantegna!

9. En la *Anunciación* del Museo de San Marcos, en Florencia, se pueden observar, además de la unción que fluye del cuadro, los factores típicos de una organización simétrica visible en las dos figuras, vueltas hacia el centro en diagonales asimétricas, que interceptan el círculo donde está el Espíritu Santo y tocan un punto de la figura del Padre, envuelto en una nube azul, y rodeado de querubines, todo en azul... El típico vaso de flores, en la parte inferior del eje central, y el fondo dorado y liso, así como los adornos de los vestidos y el oro de los halos, denotan una influencia gótica marcadísima.

10. Uno de los ángeles músicos del retablo del gremio de los *Linaiuoli*, ahora en el Museo de San Marcos. Huelga comentar su belleza y la perfección lineal del contorno.

11. Otro carácter tiene este fragmento del retablo de la *Coronación de la Virgen*, en el Louvre. *El Sueño del Papa Honorio III.* El elemento arquitectónico y la realización plástica de los términos prestan acción y un mayor sentido a la escena imaginada, en la que hay candorosas licencias de proporción y de simultaneísmo, de un espíritu completamente moderno.

12. Entre los frescos del convento de San Marcos está este fragmento del *Simbolismo del Martirio de Cristo en la Cárcel,* que representa a Santo Domingo meditando. "De una gran finura y limpidez cromática", dice de esta noble figura Matteo Marangoni: "Obra maestra de coherencia y unidad de estilo. Nos enseña, con toda claridad, cómo todo contenido debe originar su propia forma. Ese acto de meditación, que tan bien cuadra al temperamento de Fra Angélico, requiere una actitud recogida, monolítica, encerrada dentro de un óvalo perfecto, el mismo que Rafael emplea en muchas de sus Vírgenes, y que suscita en el espectador sentimientos altos y reposados".

HOMENAJE A ROBERTO F. GIUSTI

En Buenos Aires aparecerá en estos días un volumen de Roberto F. Giusti, con el cual sus amigos y discípulos han querido celebrar el cincuentenario de sus primeras publicaciones literarias. Muy joven —nació en 1887—, y en revistas estudiantiles, fueron apareciendo las colaboraciones del entonces alumno de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, donde había ingresado en 1904: en junio de este año, en "La Gaceta", revista mensual, se publicó una pueril meditación pesimista, firmada con seudónimo; a fines del mismo año aparecieron críticas literarias sobre el teatro de Florencio Sánchez y sobre *Stella,* la novela de *César Duayén;* en 1905 comenzaron sus colaboraciones asiduas, ya firmadas con su nombre, en *El Tiempo,* el diario de Carlos Vega Belgrano que reunió a la entusiasta juventud porteña alrededor de *los raros,* cuyo elogio exaltaba Rubén Darío; en 1907, Giusti era colaborador, en artículos y fantasías serias y humorísticas en *P. B. T.* de Eustaquio Pellicer; en 1907 fundó la revista *Nosotros* junto con Alfredo A. Bianchi; en 1908 pasó a la crítica teatral de *El País,* en remplazo de *Jean Paul* (Echagüe), que había ascendido a *La Nación;* de 1911 es el colofón de su primer volumen de crítica, *Nuestros poetas jóvenes.*

Desde aquellos años la labor de Giusti está entrañada en todas las empresas de cultura que se han cumplido en la Argentina, no sólo en publicaciones y la cátedra sino también en las más nobles tribunas políticas de nuestra tradición democrática. Desde 1913 enseñó castellano y literatura en colegios secundarios de Buenos Aires y luego en el Instituto Nacional del Profesorado Secundario, hasta 1943, en que se lo destituyó injustamente; en 1930 con Aníbal Ponce, Alejandro Korn, Narciso C. Laclau y Luis Reissig fundó el Colegio Libre de Estudios Superiores; en 1936 ingresó a la Academia Argentina de Letras; desde 1934 a 1938 fue presidente de la Sociedad Argentina de Escritores; entre 1921 y 1926 ocupó una banca en el Concejo Deliberante de la Capital Federal, a la que representó como diputado de 1928 a 1930 y de 1932 a 1934. Esta multiplicación de tareas no descuida su actividad más querida, la que mejor manifiesta su concepto de la cultura, la dirección de "Nosotros", en compañía del fraterno Bianchi; se publicaron ochenta y un tomos en la primera época, entre 1907

y 1934, y veintitrés en la segunda, desde 1936 a 1943, además de numerosos volúmenes de crítica y de poesía, de los colaboradores de la revista, entre cuyos descubrimientos se encuentra el de Enrique Banchs. Tanto Giusti como Bianchi apoyaban generosamente las publicaciones de nuevos escritores, abriéndoles las páginas de la revista, en las cuales colaboraron todos aquellos que llegaban a la literatura con la dignidad de una vocación.

Gran parte de lo publicado por Giusti se ha recogido en once volúmenes: el aparecido en 1912, cuatro series de *Crítica y polémica* (1917, 1924, 1927, 1930), *Enrique Federico Amiel en su Diario íntimo* (1919), *Florencio Sánchez: Su vida y su obra* (1920), *Mis muñecos* (1923), *Literatura y vida* (1939), *Siglos, escuelas, autores* (1946), *Momentos y aspectos de la cultura argentina* (1954). A estos volúmenes se agregan sugerentes prólogos a ediciones de escritores argentinos, las más recientes dedicadas a Esteban Echeverría, José Manuel Estrada, Agustín Álvarez, Estanislao S. Zeballos y Roberto J. Payró, a la vez que excelentes estudios de clásicos españoles —de don Juan Manuel, trovadores castellanos, Jovellanos— y griegos. En el aspecto didáctico, tan atendido por los maestros de nuestra América, se le deben textos ejemplares: *Nuestro idioma,* curso de lenguaje para los grados superiores de la enseñanza primaria, *Gramática y ejercicios de idioma,* para los tres primeros cursos secundarios, *Lecciones de literatura española y antología* y *Lecciones de literatura argentina e hispanoamericana y antología.*

No resulta ociosa la lista de publicaciones de Giusti porque todas ellas se animan con un doble fervor, que está en la raíz de sus preocupaciones americanas; por una parte el interés en exaltar nuestros valores, situando el juicio literario en las proporciones sociales y éticas que han sostenido la persistencia de los maestros de América; por la otra la vocación docente, que se afirma sobre la cordialidad de la persuasión. Ambas calidades prolongan esa riqueza espiritual que aprovecharon sus discípulos y aprecian quienes conocen los motivos de sus diálogos y de su correspondencia. Más de un novel escritor quisquilloso se ha dejado conducir por el nítido apoyo de su juicio, que sabe resguardar los valores destacables aun en la página más expuesta a modificaciones; muchos críticos e historiadores de las letras argentinas (oculten su influencia o la destaquen con orgullo) han aprendido en sus estudios que penetran los temas, iluminándolos en sus aspectos esenciales, sin ocultar los posibles reparos, a la vez que los sitúan en el conjunto de las creaciones humanas. Giusti, preocupado preferentemente por la cultura argentina, no ha creído nunca que ésta se cierra

en los límites geográficos de nuestro territorio y en la sucesión cronológica de nuestra historia.

En 1924 —a propósito de Paul Groussac— recordaba una actitud americana general— "Nosotros por costumbre somos blandos, condescendientes, indulgentes; a indisponernos con el colega preferimos entrarle en gracia, lo cual es cuerdo y cómodo; sólo nos decidimos a atacar cuando nos hieren el amor propio o el interés, y en cuanto esperamos una retribución del favor, concedemos, alabamos, ensalzamos, sin tasar el elogio, ya que cuesta tan poco, aunque por lo mismo poco vale". Para comparar al rígido francoargentino con Rodó, definiendo la modalidad que se confirma en su propia obra: "No es Groussac el maestro como... Rodó, cordial y amigo, hermano mayor que lleva de la mano al menor, y porque confía en él, lo apercibe para la empresa por él soñada y no realizada". En esa comprensión se inspira la actividad rectora de Giusti, que no ha desdeñado cuantos medios le han parecido útiles para el ennoblecimiento de su actitud de guía atento, ya que ha tenido siempre un reverente sentido del periodismo, al que adecúa la madurez de su talento y el equilibrio de sus juicios. El prólogo de la segunda serie de *Crítica y polémica* recordaba el sentido de sus ensayos: "Crítica, si no siempre de libros, siempre de ideas, sentimientos y costumbres que encuentran su expresión en la obra literaria". De ahí "la inquietud del momento presente", que preocupa y vivifica sus análisis, sobre la constancia de generosos principios humanos y literarios; por ellos recurre a veces a la imposición decisiva de los datos eruditos, con que se armaba sólidamente en las polémicas.

Los títulos de los volúmenes publicados sintetizan la capacidad definitoria de Giusti, desde la juventud polémica hasta una madurez no menos fervorosa, pero más serena en la densidad del juicio. Ha cumplido así con un programa ya definido en 1917: "Amé a los buenos escritores de mi país, que eran muchos, y los ensalcé en mis escritos. Lamenté las desviaciones de los bien intencionados y se lo manifesté con franqueza. Aborrecí a los malos y no me ocupé de los tontos. Combatí con rabia la depravación intelectual y moral: no descansé en la reprobación del frenesí de la metáfora, que amenazaba enfermar a toda la juventud, y condené sin embozo la torpe política de los que se valían de la escuela para mentir y esclavizar. Todo muy en pequeño, porque yo era pequeño; pero con valor y buena fe". Lección de un hombre formado en la cultura política y estética del siglo XIX, que ha defendido con entrañable conocimiento, acción de un crítico que tuvo sus maestros en quienes situaron la expresión literaria

dentro de las condiciones sociales del creador (discípulo conciliador de De Sanctis, Sainte-Beuve, Taine, Renán, France, Menéndez y Pelayo y Croce), constancia de un político que asegura los principios de su liberalismo en valiente actividad, fervor de un maestro que reconoce a sus guías y brinda su apoyo a quienes saben merecerlo. No se le puede reprochar nada de lo publicado; por el contrario, en el elogio va la exigencia de la obra que nos debe, que él puede condensar definitoriamente: la historia de la cultura argentina. Sus estudios sobre el teatro rioplatense alrededor de Florencio Sánchez, sus análisis de Echeverría, Sarmiento, Estrada, Cambacérès, Obligado, Payró, Groussac, Lugones, Banchs, Lynch, Alfonsina Storni, Fernández Moreno, Ingenieros y Ponce, sus evocaciones de la cultura porteña de fines del siglo XIX y de las tertulias literarias y escritores porteños de principios de siglo, como así también las síntesis de sus manuales sobre las letras de América adelantan capítulos esenciales de esa obra.

En otros ámbitos culturales —ninguno ajeno a su espíritu— ha realizado inteligentes estudios de Diderot, France, Amiel, Queiroz, Barbusse, Pascoli, Pérez Galdós, Romain Rolland, Unamuno, Antonio Machado; en las letras americanas, son ejemplares sus juicios sobre Varona, Sanín Cano, Nervo, Martí y Silva. Itinerario de devociones en medio siglo de digno rigor y entrañada simpatía.

Juan CARLOS GHIANO.

S U M A R I O

Printed in Mexico